

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 04050 0308



# JOHN M. KELLY LIBRARY

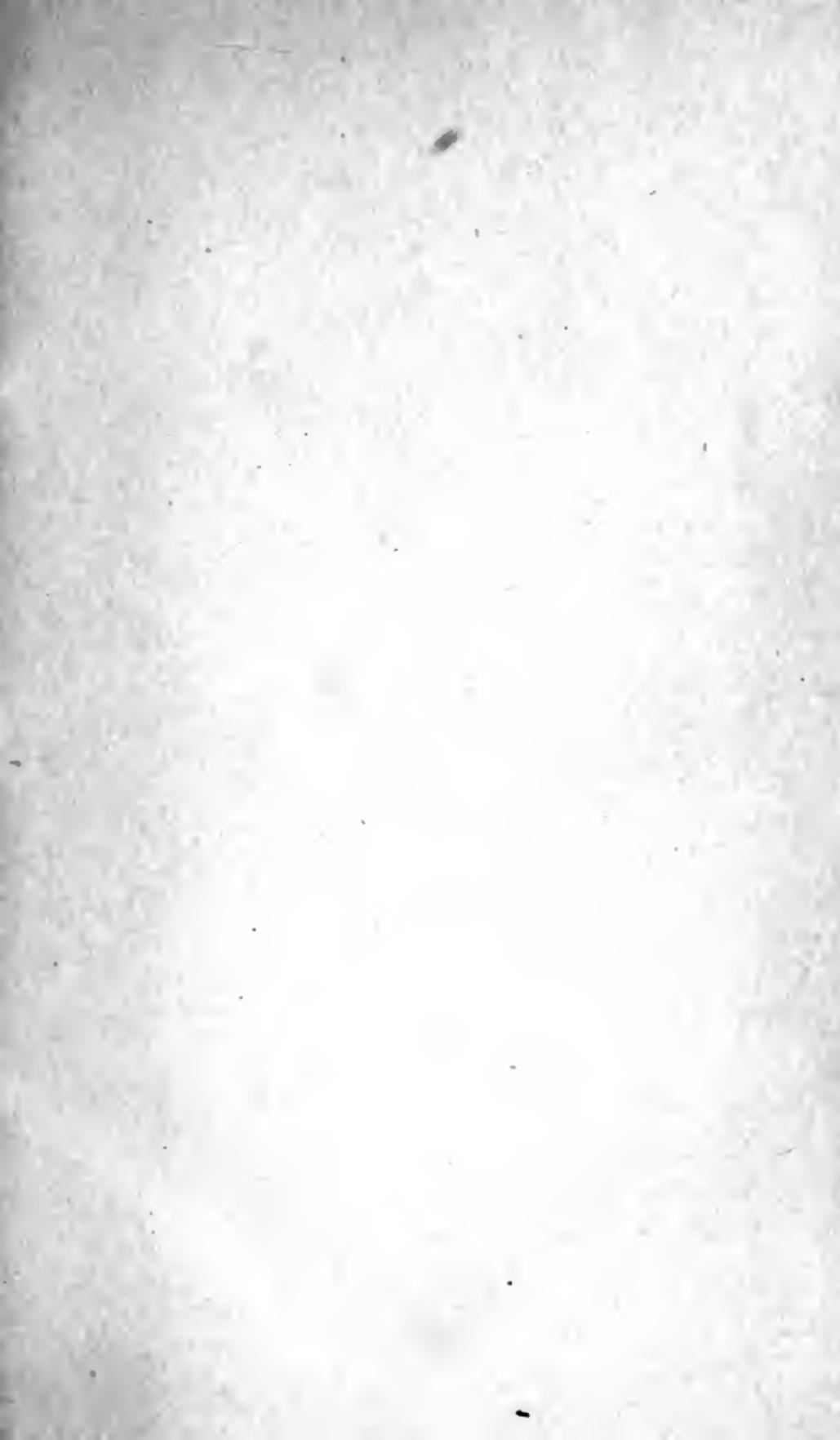
Donated by  
**The Redemptorists of  
the Toronto Province**  
from the Library Collection of  
Holy Redeemer College, Windsor

University of  
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRANSFERRED









# DISSERTATION

SUR

L'EXISTENCE ET LES ATTRIBUTS

DE DIEU.

HOLY REDEEMER LIBRARY WINDSOR

TRANSFERRED



SOISSONS. — IMPRIMERIE DE EM. FOSSÉ DARCOSSÉ,  
IMPRIMEUR DE L'ÉVÊCHÉ, RUE DES RATS, 10.



# DISSERTATION

SUR

## L'EXISTENCE ET LES ATTRIBUTS DE DIEU.

PAR LE CARDINAL DE LA LUZERNE,

ANCIEN ÉVÊQUE DE LANGRES.

---

NOUVELLE ÉDITION.

---



PARIS.

MÉQUIGNON-JUNIOR ET J. LEROUX,

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 9.

—  
1844.

Digitized by the Internet Archive  
in 2009 with funding from  
University of Ottawa

# DISSERTATION

SUR

L'EXISTENCE ET LES ATTRIBUTS

DE DIEU.

---

I. LE premier point de notre croyance, le premier objet de nos considérations dans l'étude de la religion, est l'existence de Dieu (1). On appelle athées ceux qui combattent ce dogme primitif : nous donnons le nom de théistes à ceux qui le défendent (2).

Avant d'entrer dans les preuves de l'existence de Dieu, il convient d'expliquer ce que nous entendons par ce mot. Nous convenons qu'il est impossible de donner de cet être si fort au-dessus de toutes nos pensées une notion complète, adéquate, et même de nous en former une idée qui réponde à sa grandeur. Son incompréhensibilité est même un des dogmes enseignés par nos livres sacrés (3). Nos pères dans la foi ont déclaré net-

---

(1) *Crederè autem oportet accedentem ad Deum, quia est. (Heb. 11; 6).*

(2) Le théisme est l'opposé de l'athéisme. Plusieurs personnes n'en ont pas cette notion : elles considèrent le théisme comme l'exclusion de la révélation ; en quoi il me semble qu'elles le confondent avec le déisme. Pour prévenir toute équivoque, je déclare que toutes les fois que j'emploierai le mot théisme, ce sera pour exprimer la persuasion de l'existence de Dieu, et que j'appellerai théistes tous ceux qui reconnaissent ce dogme, soit qu'ils admettent, soit qu'ils rejettent la révélation, et quelle que soit la religion qu'ils professent.

(3) *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies! (Job. 11; 7).*

*Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria. (Prov. 25; 27).*

*Magnus consilio et in comprehensibilis cogitatu. (Jerem. 30; 19).*

*Et alibi passim.*

tement leur incapacité à parler de Dieu dignement (1); et parmi les philosophes, les plus raisonnables sont ceux qui ont reconnu l'impuissance de la raison humaine sur ce point (2).

II. Il ne faut cependant pas s'imaginer que, parce que nous n'avons pas de Dieu une notion entière, nous n'en ayons aucune, et que ce mot, offert à notre esprit, ne lui présente aucune idée. Si nous ne le connaissons pas en entier, nous le connaissons en partie; si nous ne découvrons pas sa nature telle qu'elle est, nous la jugeons d'après ses opérations (3); si nous ne le com-

(1) Il serait beaucoup trop long, et il est d'ailleurs inutile de rapporter les divers textes des saints Pères sur l'incompréhensibilité de l'essence divine. Il n'en est presque pas un qui ne se soit expliqué sur ce point de la manière la plus positive.

(2) Roges me quidē qualis sit Deus? Auctore utar Simonide, de quo cum quævisset hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi causa unum diem postulavit; cum idem ex eo postridie quæreret, b dnum petivit. Cum sæpius duplicaret numerum dierum, admiransque Hiero requireret cur ita faceret? Quia quanto, inquit, diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior. (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 1, cap. 22, n° 66*).

Cujus vim, majestatemque tantam esse dicit in Timæo Plato, ut eum, neque mente concipere, neque verbis enarrare quisquam posset; ob nimiam ejus et inæstimabilem potestatem. (*Lactantius, divin. Instit., lib. 1, cap. 8. V. S. August. de Civit. Dei. lib. 9, cap. 16, n° 1.*).

Hermes vero Trismegistus in hunc ferme modum ait, intelligere Deum esse difficile: exprimere vero supra humanas vires positum, si quis etiam intelligere posset. (*S. Cyrillus Alex. contra Julian. lib. 1*).

(3) Quod notum est Dei manifestum est in illis: Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. (*Rom. 1; 19, 20*).

Quemadmodum anima in homine non videtur, sed cum fugiat humanos visus, ex motu corporis intelligitur; ita et Deus humanis oculis videri non potest, sed et providentia et operibus videtur et intelligitur. (*Theophilus ad Autol. lib. 1, cap. 5*).

Nos autem affirmamus a natura humana nullo modo quæri aut pure inveniri posse nisi adjuvetur ab eo quem quærit, quique invenitur ab iis qui, postquam quidquid in se est fecerunt, se illo

prenons pas, nous le concevons. Il est important de saisir la différence de ces deux choses, que les incrédules s'efforcent de confondre, prétendant, et répétant continuellement, qu'il leur est impossible d'admettre ce qu'ils ne comprennent ou, ce qui, selon eux, revient au même, ce qu'ils ne conçoivent pas.

opus habere confitentur, qui se notum facit iis a quibus æquum judicat se videri, quantum Deus ab homine cognosci, quantum humana anima adhuc corpore alligata Deum cognoscere potest. (*Origenes contra Celsum*, liv. 7; n° 42).

Humana infirmitatis religiosa confessio est, ex Deo hoc solum nosse quod Deus est. (*S. Hilarius, Tract in psalm.* 129; n° 1).

Menti itaque præcipuum ac primarium est Deum nostrum cognoscere; cognoscere autem quantum cognosci potest infinita majestas a tenuissimo. Nec enim propterea quod oculi ad res visibiles percipiendas destinantur, ideo jam omnes res visibiles cadunt in conspectum. (*S. Basilus, epist.* 233; *Amphilochio*).

Hoc autem mea quidem sententia idcirco fit ut quatenus comprehendere potest nos ad se trahat (quod enim percipi omnino nequit, id, nec sperat quisquam, nec assequi conatur), quatenus autem capi non potest, admirationem sui excitet. (*S. Gregorius Nazianz., orat.* 33).

Deum ergo, inquit, ignoras; absit. Sed eum quidem esse scio: scio esse clementem, bonum et misericordem, providentem, et omnium curam gerentem. et quæcumque alia dixerunt Scripturæ. Quidnam sit autem substantia Dei, non novi. (*S. Joann. Chrysost. Expos. in psalm.* 143; n° 2).

Verum quia *magnitudinis ejus non est finis*, et eum quem non capimus laudare debemus (si enim capimus, magnitudinis ejus est finis), capere ex eo aliquid possumus: Deum tamen totum capere non possumus; tanquam deficientes in ejus magnitudine: ut reficiamur ejus bonitate, ad opera respiciamus, et de operibus laudemus operantem; de conditiis conditorem, de creatura creatorem. (*S. Augustinus, Enarr. in psalm.* 144; n° 6).

Nulla quidem mens est mortali in corpore vivens,

Quæ plena videat cognitione Deum.

Sed miris operum signis ostenditur auctor,

Rectoremque suum condita quæque canunt;

Unde, licet fandi vires animique vigorem

Vincat, et excedat gloria lausque Dei;

Nos tamen officio cordis gaudemus, et oris,

Et tanto oblectat succubuisse bino.

Concevoir une chose, est avoir l'idée de son existence : la comprendre, est connaître la manière dont elle existe. Nous concevons une chose, nous en avons l'idée, quand nous pouvons nous la représenter, la supposer existante ; pour la comprendre, il faut la connaître à fond, et saisir ses différents rapports, savoir pourquoi et comment elle est ce qu'elle est. Ainsi, pour la concevoir, il suffit de n'y pas faire apercevoir d'impossibilité : tout ce qui ne me présente pas de répugnance, de contradiction, je le conçois possible ; tout ce que je conçois possible, je puis me le figurer existant. Je ne conçois pas un triangle à quatre côtés, parce que c'est une chose qui implique contradiction, parce que cette idée ne se présente à moi qu'accompagnée de l'idée de répugnance, parce que l'idée de triangle et l'idée de quatre côtés sont deux idées dont l'une détruit l'autre. Mais je conçois des hommes dans la lune : mon esprit ne me présentant point d'impossibilité, de répugnance, de contradiction dans cette idée, je puis me représenter la lune peuplée d'hommes,

Hinc fidei virtus, hinc flamma oriatur amoris,  
 Quod latet exercet, quod superat recreat.

(*S. Prosper, epigramma 61*).

Rerum divinarum comprehensio difficilis est admodum, etiam his qui contemplandis mysteriis ac supra intellectum omnem positis rebus perspiciendis, in speculo certe, et enigmate, ut sapientissimus Paulus ait, valde sunt exercitati, atque perfecti. Crassissima quippe cum sit hominis ratio, contemplationum subtilitatem assequi non potest. Quare de rebus divinis, non sine multo metu, verba facienda sunt, et de his silere longe consultius fuerit. Veram tamen iis quibus docendi munus incumbit, non impune futurum. (*S. Cyrillus Alex. de S. et consubstantiali Trinit., præfat.*)

Cum conantes, atque tendentes quiddam jam de invisibili natura conspiciere cupimus, lassamur, reverberamur, repellimur, et si interiora penetrare non possumus, tamen jam ab exteriori ostio interius ostium videmus. Ipse enim considerationis labor ostium est: quia ostendit aliquid ex eo quod intus est: etsi adhuc ingrediendi potestas non est. (*S. Gregorius Mag. in Ezech. lib. 2; homil. 5; n° 11*).

comme la terre. Il résulte de là que nous pouvons concevoir beaucoup de choses que cependant nous ne pouvons pas comprendre. Pour éclaircir et pour confirmer encore plus cette importante vérité, observons que nous pouvons avoir sur les choses quatre sortes de de pensées. En premier lieu, nous pouvons en voir clairement l'existence ou la possibilité, et connaître en même temps la manière dont elles existent ou dont elles peuvent exister, les relations diverses qu'elles ont ou qu'elles peuvent avoir : celles-là, non-seulement nous les concevons, mais nous les comprenons. En second lieu, nous pouvons en voir positivement l'impossibilité, en connaissant une répugnance, une contradiction dans leur existence : nous ne comprenons ni ne concevons cette seconde classe ; ce sont là les choses dont nous n'avons point d'idée, parce que nous ne pouvons pas avoir l'idée de leur existence. En troisième lieu, nous pouvons ne voir clairement, ni leur possibilité, ni leur impossibilité, parce que nous ne connaissons pas la manière dont elles pourraient exister, mais que nous ne voyons pas non plus, dans leur concept, de répugnance, de contradiction. En quatrième lieu, nous pouvons en voir clairement l'existence, soit par nos sens, soit par le raisonnement, être par conséquent assurés de leur possibilité, sans cependant connaître leur manière d'exister : ces deux dernières sortes de choses nous les concevons, mais nous ne les comprenons pas. C'est ce qu'il s'agit d'expliquer.

D'abord, sur les choses dont nous ne voyons clairement ni la compatibilité, ni l'incompatibilité des attributs, nous ne pouvons affirmer ni qu'elles sont possibles, ni qu'elles sont impossibles. De ce que nous n'en découvrons pas l'impossibilité, nous aurions tort sans doute d'en conclure absolument leur possibilité ; il peut y avoir dans ces choses des répugnances qui nous échappent : ignorant la manière dont elles peuvent exister, nous ignorons peut-être des obstacles qui s'opposent à leur existence. Mais de même nous raisonnerions incon-

séqueusement si, parce que nous n'apercevons pas distinctement la possibilité d'une chose, nous prononçons qu'elle est impossible : il n'y a d'impossible que ce qui répugne, que ce qui emporte l'être et le non-être; ne voyant pas de répugnance dans la chose, nous n'avons pas de raison pour la juger impossible.

Ensuite, relativement aux choses dont l'existence m'est assurée d'une manière quelconque, je dis qu'il y en a dont j'ignore le mode, la nature, que je me figure existantes puisque je les sais telles, mais sans savoir de quelle manière elles peuvent exister; que, par conséquent, je conçois sans les comprendre. Je vois des phénomènes électriques : je suis donc sûr que l'électricité existe, je conçois donc l'électricité. Mais quelle est sa nature? par quel moyen se forme-t-elle? quelle relation y a-t-il entre elle et le mouvement qui la produit ou qui la développe? Je n'en sais rien : je ne comprends donc pas l'électricité.

III. Il résulte de là évidemment qu'il est contraire à la raison de nier les choses sur le fondement qu'on ne les comprend pas, ou, ce qui revient au même, parce qu'on ne sait pas comment elles sont; et si l'on voulait admettre ce genre de pyrrhonisme, il y a fort peu de choses dans le monde que l'on pût croire : de celles mêmes qui nous sont les plus familières, qui se passent continuellement autour de nous, dans nous-mêmes, il y a un très-grand nombre que nous ne comprenons pas. Comprendons-nous la manière dont se fait la communication du mouvement? Savons-nous quelle cause secrète donne à un corps la puissance d'agir sur un autre? Connaissons-nous le mécanisme qui métamorphose nos aliments en une multitude de liqueurs et de sécrétions diverses? Il est donc certain, incontestable, évident, que nous croyons fermement beaucoup de choses que nous sommes incapables de comprendre (1). Et que

---

(1) Cum igitur et vos ipsos tantarum ac tot rerum fugi ut origi-

serait-ce que la vie humaine, si chacun ne pouvait croire que ce qu'il comprend (1) ?

Je me suis étendu longuement sur cette explication, et sur la différence des deux idées *concevoir* et *comprendre*, parce que, comme je l'ai observé, la confusion affectée de ces deux notions est le principe d'un grand nombre de paralogismes des athées, et de tous les incrédules. Il était utile de fixer nettement cette notion, dont nous verrons plus d'une fois l'usage dans le cours de cet ouvrage. Faisons-en maintenant l'application à notre objet. Nous ne comprenons pas Dieu, cela est vrai; mais il ne résulte nullement de là que nous ne le concevions point, ou, ce qui revient au même, que nous concevions son existence comme impliquant contradiction : au contraire, si son existence nous est démontrée, il est certain que nous devons la croire quoique nous ne le comprenions pas.

nes, fugiant causæ, fugiant rationes, neque explanare possitis quid sit factum, aut quare aut cur oportuerit non esse, verecundiam divellit et dilaceratis nostram; qui, quæ nequeunt sciri, nescire nos confitemur; neque ea conquerere aut investigare curamus quæ comprehendi liquidissimum est non posse. (*Arnobius adv. gentes, lib. II; cap. 60*).

Quænam oratio possit omnia assequi? Quomodo omnia accurate recensere possit mens humana adeo ut proprietates cognoscat, discernat clare singulorum differentias, et occultas causas certo proferat. (*S. Basiliius in Hexameron, homil. 6; n. 8*).

Quod autem assequi, et creaturarum omnium rationem comprehendere non possumus, idne sit nobis incredulitatis occasio? (*S. Joannes Chrysost. in Genesim. homil. 8; n. 6*).

Hæc dicta sunt intelligeremus nos, retenta fide, illarum etiam rerum quas nondum comprehendimus, a temeritate opinantium vindicari. Nam qui dicunt nihil esse credendum nisi quod scimus, id unum cavent nomen opinionis: quod fatendum est turpe ac miserrimum. Sed si diligenter considerent, plurimum interest utrum se scire quis putet, an quod nescire se intelligit credat aliqua auctoritate commotus, profecto, erroris et inhumanitatis atque superbiæ crimen vitabit. (*S. Augustinus, de Util. credendi, cap. 11, n. 25*).

(1) Multa possunt afferi quibus ostendatur nihil omnino humane societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus quod non possumus tenere perceptum. (*S. Augustinus, de Util. credendi, cap. 12; n. 26*).

IV. Je dis que nous avons l'idée de la divinité. L'homme le plus simple, quand on lui parle de Dieu, sait fort bien de quel être on l'entretient : quelque ignorant qu'il soit, il attache à ce mot deux idées : relativement à cet être en lui-même, il le regarde comme souverainement parfait ; relativement à nous, il le considère comme le créateur de tout ce qui existe (1).

L'homme plus instruit pénètre plus avant dans la connaissance de cet être suprême. Il découvre, non pas, sans doute, tous ses attributs, mais quelques-uns ; et s'il est dans l'impuissance de se les représenter tels qu'ils sont, il s'en forme du moins une idée quelconque (2). Cette double manière de connaître la divinité va former la division de la présente dissertation. Dans la première partie, je considérerai Dieu uniquement selon sa notion la plus commune, la plus triviale, la plus populaire, et je m'attacherai à prouver seulement qu'il existe un être infiniment parfait, créateur de tout le monde matériel que nous voyons. Dans la seconde partie, je reprendrai les différents attributs divins, et j'examinerai ce que la faiblesse de notre raison nous permet d'en connaître.

(1) Deum quidnam vocas? inquit ille. Quod idem est et eodem modo semper se habet; quodque cæteris omnibus causa est cur siut, hoc sane Deus est. Ita illi ego respondi. (*S. Justinus, Dial. cum Tryphone, cap. III.*)

Ego tamen qui profundum majestatis ejus, et artis excellentiam non queo comprehendere, non disputationis me libramentis committo atque mensuris: sed omnia reposita in ejus existimo voluntate: quod voluntas ejus fundamentum sit universorum, et propter ipsum etiam mundus his maneat. (*Ambrosius Hexameron, lib. I; cap. 4; n. 16.*)

(2) Quemadmodum autem nemo est qui aerem totum unquam hæserit, ita Dei naturam nec mens unquam ulla prorsus concepit, nec vox ul'a complexa est. Verum ipsum ex his quæ circa ipsum sunt adumbrantes, obscuram quamdam, imbecillem, atque aliam ab alio speciem colligimus. Ac præstantissimus apud nos theologus censetur, non qui id totum quod Deus sit invenerit (nec enim vinculum hoc totum capere potest); sed qui ampliorem ipsius speciem mente conceperit, ampliusque veritatis simulacrum, vel adumbrationem, vel quocumque tandem alio vocabulo uti quis malit, in se ipso collegerit. (*Sanctus Gregorius Nazianz., oratio 86.*)



## PREMIÈRE PARTIE.

### DE L'EXISTENCE DE DIEU.

---

I. COMME de toutes les vérités il n'y en a aucune qui nous intéresse aussi essentiellement que le dogme fondamental d'un être suprême et créateur, il n'en est aucune qui réunisse une aussi grande quantité de preuves. Il n'existe pas un être qui ne nous fournisse une démonstration de l'existence de son auteur. Il n'est donc pas étonnant que les personnes qui se sont attachées à la prouver en aient donné, chacune de son côté, des preuves diverses, qui se sont très-multipliées. Les incrédules, qui ne perdent aucune occasion d'élever des difficultés, et de présenter les plus minutieuses chicanes comme de graves arguments, nous donnent cette variété comme une discordance. L'existence de Dieu, disent-ils, est si peu prouvée, que les théologiens n'ont pas pu encore s'accorder sur les preuves qu'ils doivent en donner. En admettant qu'il y ait eu entre quelques théologiens des disputes sur la valeur de quelques-unes des preuves apportées de l'existence de Dieu, que peut-on en conclure? Ils auront contesté sur la meilleure manière de prouver le dogme, ils n'en auront pas moins été d'accord sur le fond du dogme, puisqu'ils cherchaient à le prouver. Qu'importe la diversité sur les méthodes, quand on s'accorde sur la doctrine? Mais ce qui détruit absolument cette objection, c'est qu'elle porte sur un fait manifestement faux. Il n'est pas vrai que les théologiens aient manqué de concert relativement à plusieurs des preuves de l'existence de Dieu : tous recon-

naissent que l'existence du monde, l'ordre qui y règne, le consentement du genre humain, donnent des démonstrations évidentes de cette grande vérité. Quant aux autres preuves alléguées par quelques docteurs, quelques autres ne les ont pas employées, ou parce qu'ils les ont trouvées trop subtiles pour la portée de la plupart des esprits, ou parce qu'ils ont jugé qu'elles n'étaient pas nécessaires, ou parce qu'ils ont pensé qu'elles rentreraient dans celles dont ils faisaient usage, ou enfin, parce qu'elles leur ont paru susceptibles de difficultés qui pourraient faire impression. Il y a eu aussi quelques contestations entre divers théologiens, non sur la valeur, mais sur la nature de quelques-unes de ces preuves : par exemple, sur la démonstration produite par le docteur Clarke, de la nécessité d'un premier être, on a agité la question de savoir si c'est une preuve *a priori*, c'est-à-dire déduite des principes, ou une preuve *a posteriori*, tirée des effets (1). Et c'est là une des disputes que les athées présentent comme une contradiction qui doit infirmer les preuves de l'existence de Dieu.

II. Ces preuves peuvent être de trois genres. Il y en a de l'ordre métaphysique, de l'ordre physique et de l'ordre moral. Je me contenterai d'en produire une de chaque espèce, tirées, la première de la nécessité d'un premier être, auteur de ce monde ; la seconde de l'ordre de l'univers ; la troisième, du consentement unanime du genre humain. Elles vont faire le sujet des trois chapitres suivants.

---

(1) Si sur cette question de l'école on veut prendre un parti, ne peut-on pas dire que la démonstration du docteur Clarke, dont nous allons faire usage, est *a posteriori*, en ce qui concerne l'existence de l'être nécessaire, puisque c'est des autres êtres créés par lui qu'on la conclut ? mais qu'elle est *a priori*, quant aux attributs de l'être nécessaire, puisqu'on les infère de la nécessité d'exister, comme de leur principe.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER ÊTRE CRÉATEUR.

AVANT d'entrer dans le détail de cette première démonstration, il convient de présenter quelques éclaircissements utiles dans une matière de sa nature un peu obscure.

I. Aucun être ne peut exister, à moins qu'il n'y ait une raison suffisante de son existence. Ce principe est d'une évidence telle, qu'il serait ridicule d'entreprendre de le prouver : ce serait d'ailleurs une peine inutile, car il n'est contesté par personne.

La raison suffisante de l'existence peut être de deux genres : ou la propre nature de l'être, ou une cause extérieure.

Tout être existe, ou par soi-même ou par autrui. Ce principe est encore reconnu vrai par nos adversaires.

L'être qui existe par soi-même, en vertu de sa propre nature, existe nécessairement ; il ne peut pas ne point exister. Cette vérité est encore évidente et reconnue : puisque l'existence fait partie de l'essence de cet être, il ne peut pas ne pas l'avoir : on l'appelle en conséquence l'être nécessaire.

Au contraire, l'être qui doit son existence à une cause étrangère n'existe que dépendamment de cette cause, et autant qu'il a été produit par elle. Son existence n'est pas une chose en soi nécessaire, puisqu'il a été un temps où il ne l'avait pas : on le conçoit non existant, il pourrait donc l'être. Nous le nommons en conséquence l'être contingent.

II. Il est important de distinguer deux sortes de nécessité : l'une antécédente et absolue, l'autre

conséquence et hypothétique. La première tient à la nature même, à l'essence de la chose. Ce qui est nécessaire de cette manière est aussi essentiel; il implique contradiction que cela ne soit pas, parce qu'il répugne qu'un être soit sans son essence. On appelle cette nécessité antécédente, non qu'elle précède réellement la chose, mais parce que nous la concevons comme le principe de la chose; on l'appelle absolue, parce que, dans aucun cas, dans aucune supposition, elle ne peut pas ne pas être; l'hypothèse que l'on voudrait imaginer de sa non existence renfermerait une contradiction, présenterait l'être et le non être. C'est ainsi, par exemple, que sont nécessaires les axiomes de la géométrie. Il est nécessaire d'une nécessité absolue que tous les points de la circonférence du cercle soient à une égale distance du centre; on ne peut pas concevoir un cercle en excluant cette propriété essentielle. La nécessité conséquente ou hypothétique est, comme le mot l'annonce, celle qui résulte d'une supposition quelconque. L'hypothèse posée, la conséquence s'ensuit nécessairement; mais sans cette hypothèse, la chose aurait pu ne pas être. Il est nécessaire qu'elle soit d'après la supposition; il n'était pas nécessaire qu'elle fût avant la supposition. Par exemple tous les événements passés ne peuvent pas ne pas avoir existé; puisqu'on les suppose passés, il est nécessaire qu'ils aient eu lieu: mais il n'était pas nécessaire qu'ils fussent. Il est maintenant nécessaire que Louis XIV ait vécu: ce n'était pas en soi une chose nécessaire qu'il vécût. De même, dans l'ordre physique, le mouvement d'un corps est l'effet nécessaire de l'impulsion qu'il a reçue; il est impossible que telle impulsion donnée à tel corps dans telle direction ne produise pas un tel mouvement: mais on sent que ce n'est là qu'une nécessité hypothétique, qu'une nécessité résultante de la supposition que l'impulsion a été donnée. Tout effet suppose une cause: il peut y avoir entre l'effet et la cause une relation

nécessaire ; mais une nécessité de simple relation n'est pas absolue. La nécessité d'un effet ne peut être que le résultat de l'existence et de l'opération de sa cause. Si j'ouvre la main , le corps que je tiens tombe nécessairement à terre ; mais sa chute n'est nécessaire que d'après l'hypothèse de l'ouverture de ma main. Un effet nécessaire d'une nécessité absolue est une contradiction dans les termes. On s'exprimerait même plus exactement en disant que l'effet est nécessité, qu'en le disant nécessaire. Il résulte de là que les choses nécessaires d'une nécessité seulement hypothétique sont en soi et absolument contingentes : on les conçoit très-bien non existantes ; il n'y a point de contradiction à ce qu'elles n'eussent pas été.

Ces explications préalables établies , je passe à la démonstration annoncée. Elle consiste dans une suite de propositions , qui vont faire la matière de plusieurs articles.

## ARTICLE PREMIER.

*Preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier Être créateur.*

On sent que je parle ici de l'être nécessaire dans le sens le plus strict , de l'être dont l'existence absolument nécessaire fait partie de son essence.

Je n'examine pas encore quel est cet être nécessaire ; s'il y en a un ou plusieurs : ce seront les sujets des discussions postérieures. Mon objet actuel est uniquement de prouver que tous les êtres ne sont pas contingents , et qu'il en existe au moins un par sa propre nature.

III. Il implique contradiction que la totalité des êtres existants soit contingente : dans ce cas , elle existerait , et ne pourrait pas exister. Elle existerait , c'est l'hypothèse : elle ne pourrait pas exister , car n'ayant pas l'existence par sa nature , elle n'aurait pu la recevoir d'autrui , puisque hors de la collection des êtres

il n'y a aucun être : elle n'aurait donc ni un principe interne, ni une cause externe de son existence ; elle n'aurait aucune raison suffisante pour exister : il faut, ou nier qu'il existe aucun être, ou avouer qu'il y a quelque être existant par sa propre nature.

L'être contingent est par sa nature indifférent à l'existence et à la non existence : il n'existera jamais, s'il n'y est déterminé par une cause hors de lui. Dans l'hypothèse de tous les êtres contingents, il ne s'en trouvera aucun qui les détermine à exister : si donc il n'y a pas un être nécessaire, rien n'existera.

Ainsi, tel est notre premier concept, telle est la notion primitive que la raison nous présente de Dieu, et de laquelle elle fait découler toutes les autres idées qu'elle nous en donne. C'est aussi celle que Dieu donnait à Moïse de lui-même : *Je suis celui qui suis : tu diras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous* (1). Dieu est celui qui est, et qui ne peut pas ne pas être ; à qui l'être appartient en propre, et non pas en concession ; qui jouit de l'existence par la vertu de sa nature, et qui ne l'a reçue d'aucune cause ; qui la possède essentiellement, et qu'on ne peut pas concevoir non existant (2).

Cette vérité, qu'il existe un être nécessaire, n'est pas contestée par les athées : leur système, adopté généralement par tous, sur lequel ils ne diffèrent que

(1) Dixit Deus ad Moysen : Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos. (*Exod.* 3 ; 14).

(2) Ipse est qui quod est non aliunde est ; in se est ; secum est ; ad se est ; suus sibi est ; et ipse sibi omnia est. (*S. Hilarius, Tract. in psalm 2 ; n° 13*). *Fid. idem in psalm. 134 ; n° 10, et de Trinit. lib. 1 ; n° 5.*

Et quomodo nomen commune substantiæ sibi proprium vindicat Deus ? Illa, ut diximus, causa : quia cætera ut sint, Dei sumpsere beneficio. Deus vero, qui semper est nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suæque causa substantiæ, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit. (*S. Hieronymus, Comment. in epist. ad Ephes., lib. 1 ; cap. 2*).

relativement à quelques modifications, et même, à parler proprement, que dans la manière de l'énoncer, est que la matière existe nécessairement, en vertu de sa nature, sans avoir reçu l'existence. Nous examinerons dans un moment cette assertion : mais pour la discuter, il est nécessaire d'examiner préalablement quelques propriétés qui découlent immédiatement de la nécessité d'exister, autrement appelée asséité. Si nous prouvons que la matière ne possède pas ces attributs, il sera clair qu'elle n'existe pas nécessairement.

## ARTICLE SECOND.

*L'être nécessaire est nécessairement ce qu'il est.*

IV. Je ne parle point ici des opérations de l'être nécessaire, des actes de sa volonté. Lorsque je traiterai de sa liberté, j'examinerai quels sont ceux de ses actes auxquels il est nécessité, quels sont ceux sur lesquels il est libre. C'est uniquement des attributs de l'être nécessaire qu'il s'agit ici. Je dis qu'ils sont tous en lui d'une nécessité absolue, de même que son existence (1).

Dans les êtres contingents, il est tout simple qu'il y ait des propriétés accidentelles : ceux même de leurs attributs qui leur sont essentiels, ne sont nécessaires que d'une nécessité hypothétique, c'est-à-dire d'une nécessité qui suppose l'existence contingente du sujet. Mais l'être nécessaire d'une nécessité absolue, a son essence d'une nécessité absolue : elle ne dépend pas d'une hypothèse, puisque l'existence de cet être est nécessaire absolument, et n'est la suite d'aucune hypothèse : il n'a pas

---

(1) Nihil enim in æternam illam et perfectam naturam novum incidit : neque qui ita est ut qualis est talis et semper sit ne aliquando non idem sit, potest effici aliquid aliud esse quam semper est. (S. Hilarius, *Tract. in psalm. 2 ; n. 13*).

pu exister sans son essence ; et puisqu'il ne peut pas ne pas exister, il ne peut pas ne pas avoir cette essence.

Or, toutes les propriétés de l'être nécessaire lui sont essentielles (1) : il ne peut pas en avoir qui soient accidentelles ; car de qui tiendrait-il des modifications purement accidentelles ? serait-ce de sa nature ? alors elles ne seraient pas accidentelles ; ce qu'un être possède en vertu de sa nature lui est essentiel : serait-ce d'une cause extérieure ? mais quelle serait cette cause contingente, qui aurait le pouvoir d'ajouter des modes accidentels à l'être nécessaire ? Non, ce n'est que de sa nature que l'être nécessaire peut avoir ses modifications. Les modifications d'un être ne sont pas des êtres à part, ayant une existence personnelle ; elles ne sont autre chose que l'être lui-même, modifié de telle façon. Celles de l'être nécessaire sont donc l'être nécessaire lui-même ; elles sont donc nécessaires. En un mot, il répugne qu'un être soit nécessaire dans sa propriété d'exister, qu'il existe nécessairement, et cependant d'une manière contingente.

### ARTICLE TROISIÈME.

*L'être nécessaire est éternel.*

V. L'éternité est la conséquence immédiate de la nécessité d'exister : asséité et éternité sont presque deux termes identiques. Aussi, tous ceux qui ont reconnu l'existence de la divinité, même parmi les païens, ont en même temps professé son éternité (2) ; et les athées, qui veulent que la matière existe néces-

---

(1) Solus autem Deus nullius participationis indignus est, de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia. Incommutabili enim nihil accidit, nihil deperit, quia esse illi quod est sempiternum semper est proprium. (*S. Leo, epist. 15 ad Turribium, cap. 5*).

(2) Natura quæ Deorum informationem nobis dedit, eadem in-

sairement, prétendent aussi qu'elle existe éternellement.

En effet, si l'être nécessaire a eu un commencement, d'où l'a-t-il eu? De lui-même? mais aucune chose ne peut se donner à elle-même l'existence; il faudrait qu'elle existât avant d'exister. De quelque autre? mais alors il serait contingent, il ne serait plus l'être nécessaire.

S'il pouvait y avoir un temps, soit dans le passé, soit dans le futur, où l'être nécessaire n'existât pas, il serait nécessaire et il ne le serait pas; il le serait, c'est l'hypothèse; il ne le serait pas, puisqu'il ne pourrait pas exister.

VI. Il n'est pas nécessaire de s'étendre plus longuement sur cette question, qui ne fait aucune difficulté vis-à-vis de ceux que nous combattons. Mais sur l'éternité de l'être nécessaire, il s'en présente une autre, qu'il n'est pas hors de propos d'examiner, parce que cette discussion nous servira à résoudre plusieurs objections de l'incrédulité: il s'agit de la nature de l'éternité. Non-seulement les théologiens, mais aussi les philosophes sont partagés sur ce sujet: plusieurs tiennent que l'éternité est composée d'une multitude infinie de moments qui se succèdent; beaucoup d'autres pensent que dans l'éternité il n'y a point de succession. Cette opinion était celle de Platon et de toute son école (1):

sculpsit in mentibus ut eos æternos et beatos haberemus. (*Cicero, de Nat. Deor. lib. 1, cap. 17*).

Deum æternum esse, cunctorum ratione ntentium commune iudicium est. (*Boetius, de Consol. philos., lib. v, pros*).

(1) Necessarium ergo videtur quodlibet eorum quæ in tempore sunt, atque hoc tali participant, eandem secum ipso ætatem agere; et senius se ipso simul et junius fieri — Apparet. — Ipsi vero uni nulla prorsus ex iis passionibus accidit. — Nulla. — Nullius ergo temporis particeps, nec in aliquo tempore. — Non sane, ut ratio dicitur. — Quid igitur, ipsum erat, fuit, fiebat, nonne participationem temporis quandoque præteriti significare videtur? — Quin imo. — At vero, erit, fiet, factum fuerit, annon futurum nobis designa-

plusieurs pères de l'Eglise l'ont adoptée (1) : et elle est suivie par le plus grand nombre des théologiens. Ceux qui soutiennent ce système, reconnaissant un Dieu créateur de tous les autres êtres, distinguent son éternité de la durée des êtres créés. Lorsque ces

re? — Futurum. — Est autem, et fit, præsentis sunt temporis notæ? — Omnino quidem. — Si ergo ipsum unum nullo participat tempore, nec fuit unquam, nec fit, neque est, neque fiet, neque futurum erit, neque erit, verissima sunt. (*Plato, Parmenides, dial. de idæis*).

Idcirco imaginem ævi mobilem effingere decrevit, et, dum cœlum exornaret, fecit æternitatis in unitate manentis æternam quandam in numero fluentem imaginem, quam nos tempus vocavimus. Dies porro, et noctes, et menses, et annos, qui ante cœlum non erant, tunc nascente mundo nasci jussit, quæ omnia temporis partes sunt. Atqui erat, et erit, quæ nati temporis species sunt, non recte æternæ substantiæ assignamus. Dicimus enim de illa, est, erat et erit : sed illi revera solum esse competit ; fuisse vero et fore deinceps, ad generationem tempore procedentem referre debemus. Motus enim quidam duo illa sunt ; æterna autem substantia, cum eadem semper, et immobilis perseveret, neque senior se ipsa fit unquam, neque junior, neque fuit hactenus, neque erit in posterum, neque recipit eorum quicquam quibus res corporeæ mobilesque ex ipsa generationis conditione subjiciuntur. Nempe hæc omnia temporis imitantis ævum, seque numero resolventis, species sunt. Sæpe etiam dicimus quod factum est esse factum, quod fit in generatione esse ; quod fiet esse faciendum, et quod non est non esse : quorum nihil recte et exacta ratione dicimus. (*Idem, Timæus*).

(1) Quid mihi tempus dividitis, aliud quidem præteritum dicentes, aliud præsens, aliud futurum ? Quomodo enim futurum elabi possit, si præsens adest ? Sed quemadmodum navigantes, præterlabente nave, putant, præ imperitia, montes currere ; ita et vos non perspicitis, vos quidem prætercurrere, ævum autem stare. (*Tatianus, contra Græcos orat., cap. 26*).

Non habet tempus æternitas. Omne enim tempus ipsa est. Quod facit pati non potest. Caret ætate quod non licet nasci. Deus, si est vetus, non erit : si est novus non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore metatore initii et finis. (*Tertullianus, adver. Marcionem, lib. 1, cap. 8*).

Vid. Eusebium, *Præpar. evang. lib. 11, cap. 9, cum laude referentem textum Platonis ex Timæo supra relatam*.

Deus erat semper, et est, et erit ; vel ut rectius loquar, semper est. Nam erat et erit nostri temporis fluxæque naturæ figmenta sunt. Ille

êtres n'avaient pas encore été produits, et que Dieu existait seul, rien ne se succédait, à raison de son immutabilité. Toute succession suppose un changement, soit un être nouveau qui vienne à la place du précédent, soit, dans le même être, un manière d'être substituée à une autre. Ce qui succède n'est pas le même que ce qui existait auparavant (1) : or, disent ces docteurs, dans Dieu, qui est nécessairement ce qu'il est, il ne peut y avoir aucun changement, il ne peut donc

autem semper est atque hoc modo se ipsum nominat, cum in monte Moysi oraculum edit. (*S. Gregorius Nazianz., orat. 38*). *Vid. ibid., et orat. 35.*

Nec enim aliud anni Dei, et aliud ipse. Sed anni Dei æternitas Dei est : æternitas ipsa Dei substantia est, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil est præteritum, quasi jam non sit; nihil est futurum, quod nondum sit. Non est ibi nisi est. Non est ibi fuit, et erit. Quia, et quod fuit jam non est, et quod erit nondum est : sed quidquid ibi est, non nisi est (*S. Augustinus, Enarr. in ps. cx, sermo 2 ; n. 10*). *Vid. idem, Enarr. in ps. 11 ; n. 6, 9 et 11 ; Confess. l. ix, cap. 13 ; n. 10 ; in Joan. evang., Tract 39 ; n. 10 ; de diversis Quæst. 83 ; quæst. 19 ; de Civit. Dei, lib. x, cap. 6 et 21, et ib. 12, cap. 12.*

Artifice in summo sine tempore temporis ordo est.

Inque Deo rerum non variat series.

Æterno auctori simul adsunt omnia semper

Cum quo in factorum est ordine quidquid erit.

(*S. Prosper, epigr. 96*). *A. id., epigr. 41.*

At quomodo apparet ibi tempus, ubi æterna sine tempore res donatur? Sicut temporalitatem tempus attulit, sic exclusit æternitas tempus. (*S. Petrus Chrysolog., sermo 34*).

Fuisse, vel futurum esse, æternitas non habet, cui nimirum nec præterita transeunt, nec quæ futura sunt eveniunt; quia cuncta per præsens videt. (*S. Gregorius Mag. Moral. lib. 4 ; cap. 29, n. 56*). *Vid. ibid. lib. 2 ; cap. 20, n. 34 ; lib. 9 ; cap. 47 n. 72 ; lib. 16, cap. 43, n. 54, 55.*

(1) Sic enim recte discernuntur æternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est; in æternitate autem nulla mutatio est. Quis non videt quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret; cujus motionis et mutationis, cum aliud atque aliud quæ simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? (*S. Augustinus de Civit. Dei, lib. 11 ; cap. 6.*)

y avoir en lui de succession ; ainsi , tant qu'il a été le seul être , il n'y en a pas eu. Il a créé le monde , et a voulu qu'il se perpétuât par une continuité non interrompue de mouvements : cette succession de changements dans les parties de l'univers est véritablement ce que nous appelons le temps. Le mot *temps* n'exprime autre chose que l'idée abstraite de la succession des diverses modifications des créatures ; succession de mouvements dans la matière , successions de pensées dans les esprits. La succession régulière du mouvement des astres a donné l'idée de la mesure du temps , et de sa division en jours , en mois et en années : de la mesure du temps est venue l'autre idée abstraite de la durée , qui en elle-même n'est autre chose qu'une révolution de vicissitudes , qu'une comparaison entre une mesure du temps et une autre. Ainsi , disent ces docteurs , le temps a commencé d'être avec le monde (1) : son

(1) Sed etiam temporis spatium creaturæ temporali concreatum est : ac per hoc et ipsum sine dubio creatum est. Neque enim ulla tempora , vel sunt , vel esse potuerunt , quorum Deus non sit creator. (*S. Augustinus , de Genesi ad lit. lib. 4 , cap. 20 , n. 37.*)

Factæ itaque creaturæ motibus cœperunt currere tempora. Unde ante creaturam frustra tempora requiruntur quasi possint inveniri ante tempora. Motus enim si nullus esset , vel spiritalis , vel corporalis creaturæ , quo per præsens præteritis futura succederent , nullum esset tempus omnino. Moveri autem creatura non utique posset sinon esset. Potius ergo tempus a creatura , quam creatura cœpi a tempore : utrumque autem ex Deo. Ex ipso enim , et per ipsum , et in ipso sunt omnia. Nec sic accipiatur quod dictum est , tempus a creatura cœpit , quasi tempus creatura non sit : cum sit creaturæ motus ex alio in aliud consequentibus rebus , secundum ordinationem administrantis Dei cuncta quæ creavit. (*S. Augustinus , de Genesi ad lit. , lib. 5 ; cap. 5 , n. 12.*) *Vid. idem , de Genesi contra Manich. , lib. 1 , cap. 2 , n. 4 ; de Genesi , lib. imperf. , cap. 3 ; n. 8 ; de Civit. Dei , lib. 12 ; cap. 15 , n. 2.*

Qui miro modo præcessit mundam , et tempus ( nullius enim horæ spatium fuit ante mundum ) ; et tamen semper erat sine initio. Non enim erat tempus ante tempus ; tempus autem cum mundo concreatum est. Si igitur tempus ab initio mundi cœpit currere , ante mundum factum non erat. Ideoque nullo tempore , ut prædiximus , præcessit Deus tempora , et mundum eis coævum , imo paulo eis priorem :

origine date du premier mouvement, soit spirituel, soit matériel, auquel le créateur a donné l'impulsion. Mais l'éternité n'a pas cessé d'être dans Dieu ce qu'elle était : en dévouant ses créatures aux changements et aux successions, il ne s'y est pas soumis : toujours le même, il est incapable de recevoir aucune mutation, d'éprouver de la succession. Le temps est une manière d'être des créatures toujours changeantes; l'éternité est un attribut du Créateur; elle n'est pas distincte de lui-même, elle est immuable comme lui. Toute l'éternité est donc essentiellement indivisible : on ne peut la considérer dans sa totalité que comme un seul instant. Pour en donner une idée imparfaite, on la compare au point central autour duquel tournent les points sans nombre de la circonférence. Ainsi, tous les moments du temps correspondent au moment unique de l'éternité : de changements en changements, le temps poursuit son cours devant l'éternité qui reste toujours fixe ; ce qu'un de nos poëte a exprimé ainsi :

Le temps, cette image mobile  
De l'immobilité éternité (1).

Si l'éternité consiste dans une succession de moments et de siècles, il faut dire que le nombre de ces moments et de ces siècles écoulés jusqu'à présent est infini. Mais comment peut-il l'être, puisqu'il s'accroît sans cesse ? Un infini qui reçoit de l'accroissement est une évidente contradiction.

On objecte que cette notion de l'éternité est inintelligible et contraire à toutes les idées ordinaires. Mais une éternité successive se comprend-elle plus aisément ? Ne nous y trompons point : c'est l'éternité elle-même

*ejus enim motus cœperunt, cum quidquid movetur suum motum præcedit. Ineffabili enim æternitate præcessit Deus mundum, non tempore, cujus tempus ante mundum non erat. (S. Patricius, de Tribus habitaculis, cap. 5.*

(1) J.-B. Rousseau, Ode au prince Eugène.

*De l'exit. de Dieu.*

qui est incompréhensible ; quel que soit son mode, nous ne la comprenons pas, mais nous la concevons, nous en avons l'idée. Et si on ne pouvait avoir aucune idée de l'éternité non successive, comment serait-elle venue même à des philosophes païens ? Quant à la contrariété de ce système avec les notions communes, elle n'est pas étonnante. Si on veut appliquer à l'être nécessaire les notions que l'on a des êtres contingents, on se trouvera continuellement en défaut. Vivant dans le temps, entraînés par le temps, voyant dans tout ce qui nous entoure et éprouvant sans cesse en nous-mêmes les vicissitudes du temps, il n'est pas étonnant que nos idées habituelles se rapportent au temps. Il faut élever sa pensée au-delà de l'ordre des choses dans lequel nous sommes et dont nous faisons partie, pour la transporter dans l'éternité. Observons qu'il s'agit ici non seulement d'un attribut divin, mais du mode de cet attribut. Nous pouvons nous élever à une idée quelconque des perfections divines : mais une des causes par lesquelles cette connaissance sera toujours imparfaite, est que, par notre raison, nous ne pourrons jamais connaître la manière dont cette perfection est dans Dieu. Par exemple, je ne puis douter qu'il ne possède la science ; mais comment sait-il ? je l'ignore. Il en est de même de son éternité.

D'après ces considérations, le système qui fait l'éternité de Dieu simple et non successive me paraît beaucoup plus probable que le système contraire : mais enfin c'est un système ; et je ne me serais pas arrêté à en développer les principes si sa seule possibilité ne donnait pas des réponses à plusieurs des objections de l'incrédulité. Je le considérerai donc, non comme une opinion certaine, non pas même comme une opinion très-vraisemblable, mais uniquement comme une opinion qui peut être véritable.

## ARTICLE QUATRIÈME.

*L'être nécessaire est immuable.*

VII. L'immutabilité de l'être nécessaire, c'est-à-dire sa propriété de ne jamais changer, de rester toujours le même, est la conséquence immédiate de ce que nous avons établi jusqu'ici (1). Nous avons montré qu'il est

(1) Tu autem idem ipse est et anni tui non deficient. (*Ps.* 101, 28.)

Ego Dominus, et non mutor. (*Malach.* 3, 6.)

Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. (*Jac.* 1, 17.)

Non demutatur quod sit æternum; amissum scilicet quod fuerat, dum sit ex demutatione quod non erat, si non esset æternum; Dominum vero æternum aliud esse non posse quam quod est semper.... Sed æternitas amitti non potest: quia nisi amitti non possit, æternitas non est. Ergo nec demutationem potuit admisisse, quia si æternitas est, demutari nullo modo potest. (*Tertullianus contra Hermogenem, cap.* 12.)

Si legisset inter Prophetarum testimonia istud Davidis, *Tu autem ipse est*, et illud Malachiæ, *Ego sum et non mutor*, vidisset nullum e nostris tribuere Deo mutationem, aut facti aut cogitationis. Nam idem ipse manens, mutabilia pro eorum natura administrat. (*Origenes, contra Celsum, lib.* 6; n° 62.)

Potestas enim, vel virtus absoluta, retinet suam propriam firmitatem. Id autem solidam æstimandum est, cui nihil decedere; id perfectum, cui nihil potest accedere. (*Lactantius, Divin. instit., lib.* 1; *cap.* 3.)

Non opinor, demutabilis Deus est, neque in æternitatem cadit, aut vitium, aut emendatio, aut profectus, aut damnum: sed quod est semper est; hæc enim Deo est peculiare. Quod semper est, habere aliquando in natura non poterit ut non sit. (*S. Hilarius, de Trinit., lib.* 3, n° 13.)

At inscriptio *pro his qui mutabuntur* hunc mihi videtur habere sensum, solam divinam naturam omnis conversionis et mutationis expertem esse. Non enim est ad quod mutatione utatur, cum in universum non sit capax mali; ad id vero quod melius est transmutari nequeat. Nam nullum bonum est propter quod in eum mutatio cadat. Non enim reperitur ullam bonum ad quod transeat, melius illo quod ipse habet. (*S. Gregorius Nyss., tractatus alter in psalmis, cap.* 19.)

Deus enim neque defectionem aut diminutionem patitur, neque

nécessairement ce qu'il est ; il ne peut donc pas devenir autre qu'il est. Nous avons, dans le même article, établi que toutes ses propriétés lui sont essentielles : or, aucun être ne peut changer d'essence, ce qui lui

adjectionem capit. (*Sauctus Ambrosius, de Cain et Abel, lib. 1; cap. 2, n° 8.*)

Si mutationem admiserit, imo mutationem in pejus, quomodo Deus fuerit? Nam mutari longe est ab immortali illa natura. Qua propter Propheta dicebat : *Omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur : tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Hæc quippe substantia omni mutatione superior est ; neque aliud quidpiam illo melior est, ut proficiendo possit ad illud pervenire. Quid dico melius? nihil ei par est, vel tantillum ad eum accedit : sequitur ergo ipsum in pejus mutatum esse, si mutatus sit. Hoc autem non potest Deus esse. (*S. Joannes Chrysost. in Joan. homil. 11; n° 2.*)

Jam vero Angelus, et in Angelo Dominus, dicebat Moysi quærenti nomen suum : *Ego sum qui sum. Qui est misit me ad vos.* Esse nomen est incommutabilis. Omnia enim quæ mutantur desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet, nisi qui non mutatur : ille habet esse, cui dicitur : *Mutabis ea, et mutabuntur ; tu autem idem ipse es.* Quid est : *ego sum qui sum*, nisi : æternus sum? Quid est : *ego sum qui sum*, nisi : mutari non possum? (*S. Augustinus, sermo 7; de lect. Exodi, n° 7.*) *Vid. idem de Moribus Eccles. cathol., lib. 1; cap. 10, n° 17.*

Vera æternitas, et vera immortalitas non est nisi in deitate Trinitatis, cui quod est esse perpetuum est ; et neque per initium, neque per incrementum, neque per defectum, ullam recipit mutabilitatem. (*S. Prosper, Expos. in psalm. 2; versu 28.*)

Firmata enim, atque stabilita est Dei natura in propriis suis bonis ; et immutabiliter in suo statu permanet. Natura enim creata quæque tempore ad esse traducta est, mutationi obnoxia est ; vereque id de hujus modi dici potest. Nam quidquid existendi principium accepit, ei etiam quodam modo insitum est ut mutari possit. Deus vero, qui omnem intellectum superat, et existentiam ab ortu atque interitu liberam habet, omni mutationi superior est. (*S. Cyrillus Alex., dial. 8; de incarn. Unigeniti.*)

Esse enim Dei est æternum hunc atque incommutabilem permanere. Nam omne quod mutatur desinit esse quod fuit, et incipit esse quod non fuit ; Dei vero esse est dissimiliter unquam esse. (*S. Gregorius Mag. in Ezech., lib. 1; homil. 2, n. 21.*) *Vid. idem, Moral. lib. 5; cap. 38, n° 68, et lib. 18; cap. 50, n° 82.*

est essentiel lui est tellement inhérent, qu'il ne peut pas ne pas l'avoir. L'être contingent, qui peut être détruit, ne peut pas, tant qu'il subsiste, perdre son essence : l'essence de l'être nécessaire est indestructible, comme son existence.

Tout changement provient d'une cause externe ou interne. Il serait déraisonnable de prétendre que des êtres contingents eussent sur l'être nécessaire la puissance de changer sa nature; il répugne également que la nécessité d'exister soit un principe de variation.

Si l'on admet le système de l'éternité non successive, on aura un nouveau motif d'être persuadé de l'immutabilité de l'être nécessaire : où il n'y a pas de succession, il ne peut pas y avoir de changement : un être ne peut pas exister dans le même instant, de deux manières différentes.

Je ne crois pas devoir insister plus longuement sur l'immutabilité de l'être nécessaire, relativement à sa nature, parce que ce point n'est pas contesté par les athées. Selon eux, la matière, qui existe nécessairement, est immuable dans sa nature, et ne varie que dans ses formes. Nous discuterons leur système incessamment, quand nous examinerons si la matière est l'être nécessaire. Nous avons ici contre eux une autre question à traiter : c'est de savoir si l'être nécessaire, reconnu immuable dans sa nature, l'est aussi dans ses opérations, dans ses volontés, dans ses pensées.

VIII. « L'être éternel, disent-ils, est immuable, si, « par cet attribut, l'on entend qu'il ne peut changer « de nature. Car si l'on voulait dire par là qu'il ne « peut point changer de façon d'être, on se trompe- « rait sans doute; puisque, même en supposant un « être immatériel, on serait forcé de reconnaître en lui « différentes manières d'être, différentes volitions, diffé- « rentes façons d'agir; à moins qu'on ne le supposât tota- « lement privé d'action, auquel cas il serait parfaitement « inutile. En effet, pour changer de manière d'agir, il « faut nécessairement changer de façon d'être : d'où l'on

« voit que les théologiens, en faisant Dieu immua-  
 « ble, le rendent immobile, et par conséquent inu-  
 « tile. Un être immuable dans ce sens de ne point  
 « changer de façon d'être ne pourrait évidemment  
 « avoir ni des volontés successives, ni produire des  
 « actions successives (1). »

L'être qui existe nécessairement, qui est nécessairement ce qu'il est, qui a nécessairement la même manière d'être, ne peut pas avoir des pensées, des vouloirs, des façons d'agir différentes. Toujours le même, toujours il pense, toujours il veut, toujours il fait les mêmes choses. S'il pouvait lui survenir des volitions nouvelles, ce serait, ou parce qu'il acquerrait de nouvelles connaissances, ou parce qu'il découvrirait de nouveaux motifs; ce qui répugne, comme nous le verrons en traitant de sa toute-science. Il a donc toujours les mêmes pensées, les mêmes volitions; et le vice de l'objection est de lui en supposer de différentes et de successives. Ce qui est, est parce qu'il le veut; et ce qu'il veut, il le veut de toute éternité (2).

(1) *Système de la Nature, tom. 11, chap. 4.*

(2) *Neque enim Deus cogitat sicut homines, ut aliqua ei nova succedat sententia. (S. Ambrosius, de Noe et Arca, cap. 6; no 9.)*

*Non ergo Deus mutatur, qui semper est immobilis; sed nos eum nostra conversione mutamus. (S. Hieronymus, Comment. in Amos, lib. 3; cap. 9.)*

*Num dicetis esse falsa quæ mihi veritas voce forti in aurem interiorum dicit de vera æternitate Creatoris, quod nequaquam ejus substantia per tempora varietur, ut ejus voluntas extra ejus substantiam sit? Unde non eum modo velle hoc, modo velle illud, semel et semper velle omnia quæ vult; non iterum et iterum, neque nunc ista nunc illa, nec velle quod postea nollebat, aut nolle quod prius volebat; quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile æternum non est; Deus autem noster æternus est. (S. Augustinus, Confess., lib. 12; cap. 15, no 18.) Vid. ibid. 13; cap. 16, no 19; et de Civitate Dei, lib. 22; cap. 2, n. 1.*

*Nulla quæ in hoc mundo hominibus fiunt, absque omnipotentis Dei occulto consilio veniunt, nam cuncta Deus secutura præsciens ante sæcula, decrevit qualiter per sæcula disponantur. (S. Gregorius Magn. Moral. lib. 12; cap. 11, no 1.)*

Ce qui sert de prétexte à cette imputation de changement est le changement continuel que l'on voit dans l'univers, et que l'on nous fait attribuer à des volontés diverses et successives de son auteur. D'abord, en admettant qu'il n'y a point de succession dans l'éternité, il est évident qu'il ne peut pas y en avoir dans les pensées de l'être éternel : ce qui se fait dans le monde en différents temps est, dans l'éternité, décrété et opéré en un seul instant indivisible. Ensuite, en supposant même l'éternité composée d'une série infinie de moments, de ce qu'il survient dans les créatures continuellement de nouveaux changements, il ne résulte nullement qu'il survienne au créateur de nouvelles pensées différentes des précédentes ; il peut dans tous ces temps penser et vouloir la même chose : tout ce que nous voyons de vicissitudes dans l'univers, peut très-bien procéder d'une seule et même volonté éternelle, continue, constante, qui les ait toutes ordonnées en même temps, et par un seul décret. Dira-t-on que la volonté d'un horloger relativement à son ouvrage est une continuelle variation, parce que l'aiguille de son horloge change de place à tout instant ? Le même soleil éclaire un objet, en échauffe un autre, liquéfie celui-ci, endurecit celui-là, récrée l'œil sain, fatigue le malade ; et le tout dans le même moment et par la même action. La succession, la diversité des effets n'en suppose point dans la cause, puisqu'une cause fixe peut produire des effets successifs et variés. Dieu a donné à ses créatures les lois qui leur font exécuter toutes les révolutions par lesquelles elles passent : mais ces lois sont si anciennes, si on peut se servir de ce terme, elles sont aussi invariables que lui-même ; elles sont le dictamen éternel de son immuable volonté (1).

---

(1) Non enim sunt multæ Dei voluntates, ut tu existimas. Non enim, quia diversa sunt officia, diversæ sunt voluntates. (S. Athanasius, de S. Trinit. dial. 2, n<sup>o</sup> 6.)

Ici s'élève une nouvelle objection des athées : Comment, prétendant que Dieu est nécessairement invariable dans ses volitions, pouvez-vous dire qu'il est libre ? Nous examinerons et nous résoudrons cette difficulté, lorsque nous traiterons de la liberté divine (1).

### ARTICLE CINQUIÈME.

*L'être nécessaire est infiniment parfait.*

Cette proposition en renferme deux : la première, que l'être nécessaire réunit toutes les perfections possibles ; la seconde qu'il les possède dans un degré infini. Avant de nous engager dans les preuves de cette double vérité, il est nécessaire de faire, soit sur l'une, soit sur l'autre, quelques observations.

IX. Quand nous disons que l'être nécessaire est infiniment parfait, nous n'entendons pas qu'il possède absolument toutes les perfections imaginables : il y en a qui, par leur nature, sont mêlées d'imperfections ;

Apud te rerum omnium instabilium sunt causæ, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationalium et temporalium sempiternæ vivunt rationes. (*S. Augustinus, Conf. lib. 1; cap. 6, n° 9.*)

Multum est autem vel tenuiter sapere quomodo commutabilia, et temporalia, non commutabilibus et temporalibus creatoris motibus, sed æterna et stabili virtute condantur. (*Idem, epist. 205; ad Consentium, capitul. 3; n° 17.*)

Pœnituit dictum est, quia sententiam qua eos punituros videbatur in misericordiam vertit : quod Deus sine commutatione sui consilii fecit ; quia, etsi apud nos quædam ipsius judicæ et opera varientur, apud ipsum tamen omnium rerum exitus præscientem nil nova dispositione agitur, qui fecit quæ futura sunt. (*S. Prosp., Expos. in ps. 105; versu 45.*)

Omnipotens quidem Deus in semetipso habet sine mutatione mutabilia disponere ; sine diversitate sui diversa agere, sine cogitationum vicissitudine diversa formare. Longe ergo dissimiliter operatur, nunquam sibi dissimilis Deus. (*S. Gregorius Mag. in Ezech., lib. 2; homil. 5, n° 10.*) *Vid. idem, Moral. lib. 1, cap. 20, n° 35 et 37, lib. 1, cap. 20, n° 34; lib. 16; cap. 37 et 46.*

(1) V. ci-dessus, seconde part., c. 8 ; n° 5 et 8.

on sent bien que ce n'est pas de celles-là qu'il peut être ici question : il y aurait contradiction dans les termes à dire qu'un être parfait jusqu'à l'infini renferme des imperfections. Il y a aussi des perfections qui sont opposées à d'autres, et qui les excluent ; ce n'est pas encore de celles-là que je parle : il ne peut pas y avoir dans un même être des qualités contradictoires. J'ai dit que l'être nécessaire réunit toutes les perfections possibles, c'est-à-dire toutes celles qui sont compatibles, soit entre elles, soit avec le degré infini où elles doivent être portées.

L'infini est, de toutes les propriétés de l'être nécessaire, celle qui excède le plus nos conceptions. Accoutumés à ne voir que des êtres limités, bornés nous-mêmes dans toutes nos facultés, nous sommes dans l'impuissance d'embrasser par la pensée la totalité de l'infini. Notre langage même atteste la faiblesse de notre esprit : le mot *infini*, selon sa force grammaticale, semble présenter une négation du fini ; cependant considérée philosophiquement, l'idée de l'infini est très-positive ; c'est au contraire le fini qui est une chose négative ; il est la négation d'une plus grande étendue, l'exclusion d'un plus haut degré. L'infini n'exclut rien, ne nie rien : et le mot négatif par lequel nous l'exprimons annonce la négation de toute négation. Nous ne comprenons pas l'infini, mais nous le concevons ; nous ne nous en formons pas l'image, mais nous en avons l'idée ; il ne nous est pas accordé d'atteindre à sa hauteur, mais il nous est permis de la contempler. De même, pour employer une comparaison bien faible, car il ne peut y en avoir dans ce genre que de très-inexactes (1), de même tous nos efforts ne peuvent

---

(1) Si qua vero nos de natura Dei et nativitate tractantes comparationum exempla afferamus, nemo ea existimet absolutæ in se rationis perfectionem continere. Comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est ; sed infirmitas nostræ intelligentiæ cogit species quasdam ex inferioribus, tanquam superiorum indices, quærere ; ut, rerum fami-

nous élever jusqu'à ces astres qui roulent sur nos têtes, mais nous avons le pouvoir de les observer.

Pour nous former une idée, non pas complète, je le répète, mais aussi juste que la portée de notre esprit le permet, de l'infinité, il faut, ce me semble, la considérer non comme un attribut particulier de l'être nécessaire, mais comme la qualité générale de tous ses attributs. L'infinité de durée est l'éternité; l'infinité de diffusion, l'immensité de l'être nécessaire: nous appliquons l'infinité à toutes les propriétés que nous lui connaissons: elle est le degré auquel il les possède.

Pour prouver l'infinie perfection de l'être nécessaire je pose d'abord en principe qu'elle est possible dans lui. Je dis dans lui, et dans lui seul. L'être contingent est essentiellement fini dans ses perfections; il ne les a que contingemment, qu'accidentellement; ainsi, d'abord il peut les perdre, ce qui est une imperfection; ensuite, des qualités accidentelles sont sujettes à variation, peuvent recevoir de l'augmentation, de la diminution: autre contradiction formelle avec l'infini, qui n'est susceptible ni de l'une ni de l'autre. Mais si l'infinie perfection est incompatible avec l'existence contingente, elle se concilie très-bien avec l'existence nécessaire: les mêmes raisons ne l'excluent pas de l'être immuable, incapable de rien perdre et de rien acquérir. Le possible est ce qui ne répugne pas, ce qui n'implique pas contradiction, ce qui n'emporte pas l'être et le non être: or, qu'y a-t-il de contradictoire à ce qu'un être qui existe par sa nature ait par sa nature l'infinie perfection? Est-ce l'agrégation de toutes les perfections compatibles entre elles? on ne peut pas le prétendre, puisque leur compatibilité fait partie

---

liarum consuetudine admonente, ex sensus nostri conscientia ad insoliti sensus opinionem induceremur. Omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur, quam Deo apta; quia intelligentiam magis significet, quam expleat. (*S. Hilarius, de Trinit., lib. 1, n° 19.*)

de la supposition. Est-ce le souverain degré, l'exaltation de toutes ces perfections jusqu'à l'infini, qu'on voudrait mettre en contradiction avec l'existence nécessaire? Il n'y a entre ces deux idées aucune opposition : l'asséité ne met pas, comme la contingence, une borne aux perfections. Nous concevons dans l'être nécessaire la perfection illimitée; elle est donc possible en lui.

XI. Mais j'ajoute que s'il peut la posséder, il la possède. L'être qui est nécessairement tout ce qu'il est, est aussi nécessairement tout ce qu'il peut être. Si, pouvant être infiniment parfait, il ne l'était pas, il y aurait une contradiction manifeste : il pourrait l'être ; cela est avoué par la supposition même qui est faite. Il ne pourrait pas l'être, puisque ne l'étant pas, il serait dans l'impossibilité de le devenir ; son immutabilité s'y opposerait : acquérir quelque perfection ou quelque degré de perfection, serait subir un changement, serait devenir autre que ce qu'il est.

Il n'y a dans l'être nécessaire rien qui ne lui soit essentiel ; et ses perfections, et le degré de ses perfections, sont donc en lui essentiellement ; elles y sont donc au point qui n'est pas susceptible d'augmentation ; elles sont donc infinies.

Si l'être nécessaire n'est pas infini en perfections, il est donc borné. Mais d'où viendrait cette limitation? Serait-ce d'autrui? quelle serait cette cause supérieure à lui, qui aurait le pouvoir de lui prescrire des bornes? Puisqu'il a essentiellement tous ses attributs, on ne peut ni l'en priver, ni les modifier : on ne peut ôter l'essence d'un être, à moins de l'anéantir. Serait-ce de l'être nécessaire lui-même que viendrait la limitation de ses perfections? dans ce second cas, ce serait ou sa volonté ou sa nature qui poserait la borne : dire que c'est volontairement qu'il se met des bornes est avancer une absurdité palpable : et quand il le voudrait, il ne serait pas plus en son pouvoir qu'au pouvoir d'autrui de changer, de modifier son essence.

Prétendre que c'est par sa propre nature que l'être nécessaire est restreint dans ses perfections, d'abord serait nier ce que nous venons de démontrer vrai, savoir, que l'infini perfection est possible; ensuite ce serait avancer que le principe d'existence le plus parfait est un principe d'imperfection; car le défaut d'une perfection, ou sa limitation, sont des imperfections réelles. La nécessité d'exister ne répugne qu'à deux choses: au néant et à la contingence; elle est compatible avec toute perfection, avec tout degré de perfection: elle ne peut donc pas être le principe de la limitation des perfections. Puisque l'être nécessaire ne peut être limité dans ses perfections, ni par lui-même, ni par autrui, il ne peut donc pas l'être, il est donc illimité, il est donc infiniment parfait (1).

(1) Quod si Deus, cui non aliunde est quod Deus semper est, perfectum habeat, ut plus sit aliquando, non potest tamen ad id pervenire ne sibi nihil desit; quia cui naturæ profectus est reliquus, nunquam intelligitur sine aliquo incremento residuo profecisse, dum natura ad profectum spectans, proficiens licet semper, semper tamen pateat ad profectum. Quod autem in plenitudine perfecta manet, semper æque est. Non sibi reliquit ut plenius sit; quia accessio-nem plenitudinis perfecta plenitudo non capit. Et hæc quidem de D. o ita inopinandi piæ intelligentiæ species est, Deo nihil deesse, plenumque esse. (*S. Hilarius, de Trinit., lib. 111; n° 44.*)

Deum enim in omnibus perfectum esse credendum est, secundum illam Servatoris vocem: *Pater vester cælestis perfectus est*. Perfectus in vivendo; perfectus in potestate; perfectus in magnitudine; perfectus in prænotione; perfectus in bonitate; perfectus in justitia; perfectus benignitate; non determinatus in loco, sed locorum opifex; in omnibus existens, et a nullo circumscribitus. (*S. Cyrillus Hieros.: Catech. 5; n° 8.*)

Constat ergo quod omnes oportet credere Deum non solum esse potentem, sed et justum, bonum, et sapientem, et quidquid ad id quod est melius fert cogitationem. (*S. Gregorius Nyss., Catechetica orat., cap. 20.*)

Et ideo bonum Deum, sempiternum, perfectum, - omnipotentem, verum debemus credere; ut in Lege accepimus et Prophetis, Scripturisque divinis cæteris: quia sine his Deus non est. Non potest enim bonus non esse qui Deus est, cum in natura Dei plenitudo bonitatis sit. Neque ex tempore Deus potest

XII. Contre l'infinie perfection de l'être nécessaire on propose quelques vaines difficultés, qui méritent à peine qu'on y réponde.

On dit d'abord que nous n'avons point d'idée de l'infini ; que celles que nous en avons n'est qu'une négation. J'ai déjà répondu à cette allégation, que nous n'avons pas à la vérité une notion complète, adéquate de l'infini ; mais que nous en avons l'idée, que nous en concevons la possibilité ; que cette idée n'est point une négation ; que c'est au contraire celle du fini qui est négative.

On objecte encore que la perfection d'un être consiste à avoir toutes les qualités propres à sa destination ; que l'être nécessaire, qui n'a point de destina-

esse, qui fecit tempora. Neque potest imperfectus Deus esse ; qui enim minor est, imperfectus utique est, cui desit aliquid quod majori possit æquari. Hæc igitur prædicatio fidei : Deus malus non est ; Deo impossibile nihil est ; Deus temporalis non est ; Deus minor non est. (S. Ambrosius, de Fide, lib. 1, cap. 2, no 14.)

Solus Deus est itaque principium, qui ex se ipso dedit sibi ipsi principium. Solus ante omnia, et post omnia, quoniam in ejus manu inclusa sunt omnia. Ex se est quod est ; solus sibi conscius quantus et qualis est ; solus perfectus, quia non potest illi aliquid addi nec minui ; solus omnipotens, quia ex nihilo universa constituit, virtute regit, majestate custodit ; solus indemutabilis, ac semper æqualis, quia in se non admittit ætatem ; solus sempiternus, quia immortalitatis est Dominus. (S. Zeno Veron. lib. 2 ; tract. 2.)

Unum esse, universorum principium, et vetus, et nova docet Scriptura, Deum universorum et patrem Domini nostri Jesu Christi, ingenitum, ab interitu liberum, æternum, infinitum, incircumscriptum, indeterminatum, incompositum, incorporeum, invisibilem, simplicem, bonum, justum, lucem intelligentem, potentiam quæ nulla mensura cognoscitur, sed sola divina voluntate mensuratur : omnia enim quæ vult, potest. (Theodoretus, Hæretic. fabul., lib. 5 ; cap. 1.)

Vera æternitas, et vera immortalitas, non est nisi in deitate Trinitatis, cui quod est esse ; perfectum est ; quia natura initio carens, incremento non indigens, sicut nullum finem, ita nullam accipit mutabilitatem. (S. Gregorius Mag. in psalm. pœnit., ps. 5 ; n° 37)

tion, n'en est pas susceptible. Le vice de ce raisonnement est de transporter à l'être nécessaire une notion des êtres contingents. Ceux-ci ne peuvent avoir qu'une perfection relative : créés et ordonnés pour une fin, ils ne sont susceptibles que de la perfection qui y a rapport. Mais l'être dont l'existence est nécessaire et absolue a une perfection absolue ; elle ne se rapporte à aucun objet qu'à lui-même, et, par cela même, elle est sans bornes comme lui. L'athée, qui prétend que la matière existe nécessairement, dira-t-il que son asséité, que son éternité ne sont pas des perfections ?

### ARTICLE SIXIÈME.

*L'être nécessaire est tout-puissant.*

La toute-puissance de l'être nécessaire est une conséquence de son infini perfection. Il lui manquerait une perfection, s'il était impuissant ; il n'aurait qu'une perfection bornée, s'il ne possédait qu'une puissance restreinte. Il y a cependant sur cet attribut quelques observations à faire.

XIII. J'ai remarqué que l'être infini en perfection ne les possédait pas absolument toutes, et qu'il n'avait ni celles qui renferment un mélange d'imperfection, ni celles qui sont opposées à d'autres perfections. Appliquant ce principe à la toute-puissance, je dis qu'elle ne s'étend pas absolument, et sans exception, à tout pouvoir ; mais qu'elle consiste en ce que l'être nécessaire puisse tout ce qui ne contredit pas ses attributs. Aucun être, et l'être nécessaire de même que les autres, ne peut ce qui est contraire à son essence. Il répugne à l'essence de l'être infiniment parfait de faire ce qui est opposé à une perfection, ce qui supposerait en lui une imperfection : ainsi, d'abord il n'est pas en son pouvoir de s'ôter l'asséité, de cesser d'exister ; ensuite il ne peut pas ce qui serait injuste, ce qui serait méchant. Ce n'est pas en lui une imper-

fection de ne pas pouvoir ces choses, puisqu'au contraire c'est à raison de son infinie perfection qu'il ne les peut pas. Telle est sur ce point notre doctrine : il peut tout ce qu'il veut ; il ne veut pas, il ne peut pas vouloir ce qui répugne à sa nature : sa puissance n'a d'autre mesure que sa volonté, et sa volonté d'autres bornes que ses perfections (1).

(1) Nihil quippe Deo impossibile est, praterquam mentiri. (S. Clemens, papa, epist. ad Corinth., cap. 27.)

In quantum ad potentiam quidem Dei omnia possible sunt, sive justa, sive injusta, quantum autem ad justitiam ejus, qui non solum potens est, sed etiam justus, non sunt omnia possible, sed ea sola quæ justa sunt. (Origenes, in Matth. comm., series, n° 95.) Vide idem contra Celsum, lib. 5 ; n° 23.

Quod Deus facere potest, id eum velle posse dicendum ; et quod velle potest, id posse facere ; idque eo dignum esse. (Athenagoras, de Resurrect. mort., n. 2.)

Dominus omnium dixit : Non possum ego a me facere quidquam. Alibi lego : Negare se ipsum non potest. Non potest utique : non per infirmitatem, sed per integritatem ; non per impossibilitatem faciendi, sed per observantiam judicandi. Quid non potest qui omnia potest, nisi quod posse nolit ? Non vult posse quod damnet ; non vult posse adversus fidem ; non vult posse adversus veritatem. (S. Ambrosius, in psalm. 118 ; sermo 20, n° 37.) F. idem ; epist. L. Chromatio., n° 1.

Sed quoniam dixi hoc solum, Omnipotentem non posse quod non vult, ne quis me temere dixisse arbitretur aliquid Omnipotentem non posse. Hoc et beatus Apostolus dixit : si non credimus, ille qui fidelis permanet, negare se ipsum non potest, quia et velle non potest. Non enim potest justitia velle facere quod injustum est ; aut sapientia velle quod stultum est ; aut veritas velle quod falsum est. Unde admonemur Deum omnipotentem, non solum, quod ait Apostolus, negare se ipsum non posse, sed multa non posse. Ecce ego dico et ejus veritate dicere audeo, quod negare non audeo ; Deus omnipotens non potest mori ; non potest mutari ; non potest falli ; non potest minore fieri ; non potest vinci. Hæc, atque hujusmodi, absit ut possit Omnipotens : ac per hoc ostendit veritas Omnipotentem esse quod ista non possit, sed etiam cogit veritas Omnipotentem non esse qui hæc possit. Volens enim est Deus quidquid est. Æternus ergo, et incommutabilis, et verax, et beatus, et insuperabilis, volens est. Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non est : est autem omnipotens : ergo quidquid vult potest, et ideo quod non vult esse non potest, qui propterea dicitur omnipotens, quoniam

XIV. On dit aussi avec vérité, et c'est une conséquence du même principe, que l'être nécessaire n'a pas la puissance de changer l'essence des choses. Cette expression exige une explication. L'être nécessaire, selon nous, peut changer les choses mêmes; il peut faire, par exemple, que ce qui était une pierre devienne un homme. Cette opération consiste en deux choses : dans la destruction d'une substance, et dans la production d'une autre. Il n'y a point, en

quidquid vult potest. (*S. Augustinus, sermo 214, n° 4.*) *V. idem de Symbolo ad catech., cap. 1, n° 2.*

Maxime quidem si quispiam a quodam veritati calumniam struere conanti interrogetur, omniane Deo possible sint; illeque respondeat ita, ac deinde ipse inferat : ergo etiam mala; dignus erit cujus inscitia merito rideatur, non qui respondit, sed qui interrogavit. Neque enim inter omnia quæ Deus potest, mala recensentur. Nam ubi Deus nominatur, bonum firmiter ac certo sequitur; nec quisquam mente præditus illud unquam in animum admiserit mala Deo possible esse; nec quisquam inbecillitatem appellaret mala perpetrare non posse. Quidnam tandem hoc? Nugari enim solent, ac dicere: Num etiam hoc in Dei potestate situm est, ut quod factum est infectum reddatur? num hoc rursus cassum, atque irritum est? Nihil porro cassum atque irritum, in divina potentia usurpatur. Supervacaneæ itaque sunt, et demonstratæ sunt eæ calumniæ quæ adversus ejusmodi sermonem intentantur. Cæterum ne has rursus excitare, atque audientium aures labefactare possint, si ex nobis quæratum an omnia Deo possible sint; respondeamus eum omnia hæc posse quæ ipsius naturæ consentanea sunt : atque ita inutilis omnis quæstio soluta erit. Potest enim omnia, vult autem optima. (*S. Isidorus Pelus. lib. 2, epist. 117.*)

*Orthodoxus.* Multa etiam hujusmodi reperire est quæ similiter sunt impossibilia. Nec enim quod æternum est, fuerit in tempore; nec quod increatum, creatum atque factum; quod infinitum, finitum; et quæ his sunt similia. *Eranistes.* Nihil horum esse possibile. *Orthod.* Multa igitur invenimus quæ omnipotenti Deo sunt impossibilia. *Eran.* Vere. *Orth.* Sed horum nihil posse, non infirmitatis, sed immensæ potentæ signum est; posse autem, non potentæ, utique, sed impotentæ. *Eran.* Quo sensu hoc dicis? *Orthod.* Quia unumquodque Deum inmutabilem, et alteratione liberum esse docet. Quod enim is qui bonus est malus fieri non possit, excellentiam bonitatis significat; et quod qui justus est injustus fieri nunquam possit, nec mendax qui verax est firmam ac stabilem veritatem, justitiamque declarat. (*Theodor., dial. 3; Impatibilis.*)

cela, de répugnance. Mais il ne peut pas, en laissant une chose continuer d'être ce qu'elle était, lui ôter son essence et lui en donner une autre. L'essence d'une chose est, par l'institution même de son auteur, ce qui la constitue, ce qui la fait être telle, ce sans quoi elle ne serait pas ce qu'elle est : il serait contradictoire qu'une chose restât ce qu'elle est et cessât d'être ce qu'elle est ; qu'elle fût à la fois la même et différente. Cette opération serait un changement de volonté dans l'être immuable ; un défaut de sagesse est une grave imperfection dans l'être infiniment parfait.

Après avoir donné la notion de la toute-puissance, il faut en donner la preuve ; après avoir montré que l'être nécessaire ne peut que ce qu'il veut, il faut faire voir qu'il peut tout ce qu'il veut.

De trois choses l'une : ou l'être nécessaire n'a aucune puissance ; ou il a une puissance limitée ; ou il a une puissance sans bornes et infinie.

XV. *Il est évident* (je rapporte les expressions d'un athée, et tous les athées ont les mêmes principes) *qu'un être éternel ou existant par lui-même renferme dans sa nature tout ce qu'il faut pour agir. Aussi, tout leur système est fondé sur ce que la matière dont ils font l'être nécessaire a une énergie qui lui est propre, en vertu de laquelle elle agit. L'essence de la nature, disent-ils ailleurs, est d'agir... La matière agit, parce qu'elle existe, et elle existe pour agir... C'est faute de connaître les forces ou les propriétés de la matière, qu'on a multiplié les êtres sans nécessité. Si on demande comment on peut se figurer que la matière, par sa propre énergie, ait pu produire tous les effets que nous voyons, je répondrai que si, par matière, l'on s'obstine à n'entendre qu'une masse inerte et morte, dépourvue de toute propriété, privée d'action, incapable de se mouvoir d'elle-même, on n'aura plus d'idée de la matière (1). Il serait possible de multi-*

---

(1) Voyez *Système de la Nature, tom. 1, chap. 1, et tom. 2, chap. 4, 5, et 6.*

plier les citations de leurs ouvrages dans lesquelles ils reconnaissent que l'être nécessaire a une puissance, et une grande puissance. Ainsi ce premier point est formellement avoué par eux.

Mais, d'ailleurs, les êtres contingents n'ont et ne peuvent avoir que ce qui leur a été donné : leurs attributs, même essentiels, ne sont en eux nécessaires qu'hypothétiquement ; ils les ont reçus avec l'existence. Mais, s'ils sont les seuls qui possèdent la puissance, qui est-ce qui a pu la leur donner ? Elle n'a pu évidemment leur venir que de l'être non contingent : l'être nécessaire a donc eu la puissance de la leur conférer ; il est donc revêtu d'une puissance.

Nous avons vu de plus qu'un être existant par lui-même est nécessaire pour procurer l'existence aux êtres contingents : il en serait incapable, s'il était dépourvu de toute-puissance.

XVI. Mais, si on est forcé de reconnaître dans l'être nécessaire une puissance quelconque, il la possède essentiellement, puisqu'il n'y a en lui rien d'accidentel. Or, cette puissance essentielle ne peut pas être bornée. Par qui le serait-elle ? serait-ce par une cause externe ? serait-ce par sa propre nature ? Ce ne peut pas être par une cause externe : hors de l'être nécessaire il n'y a que des êtres contingents, qui tiennent de lui tout ce qu'ils ont de pouvoirs. Conçoit-on qu'un pouvoir accidentel mette des bornes à un pouvoir essentiel ? conçoit-on qu'une puissance ait la force de modifier, de limiter la puissance qui la fait exister elle-même ? Les êtres contingents, avant d'exister, ne bornaient pas la puissance de l'être nécessaire : elle était donc alors illimitée ; elle l'était essentiellement ; elle n'a donc pas pu cesser de l'être. Dire que c'est par sa propre nature que l'être nécessaire ne possède qu'une puissance restreinte, c'est prétendre qu'il y a une contradiction entre l'infinie puissance et quelque'un des autres attributs, assertion que repousse la notion même de la toute-puissance : elle consiste,

comme nous venons de le voir, en ce que l'être qui en est revêtu puisse tout ce qui ne contredit pas ses attributs : il y a donc, entre la puissance infinie et les autres attributs de l'être nécessaire, non pas une contrariété, mais un accord ; la nature de l'être nécessaire ne s'oppose donc pas à sa toute-puissance ; et puisque sa puissance n'est limitée ni par autrui ni par lui-même, elle est évidemment infinie (1).

(1) Ego Deus omnipotens. (*Gen.* 17; 1.)

Omnipotens nomen ejus. (*Exod.* 15, 3.)

Sermo illius potestate plenus est : nec dicere ei quisquam potest : Quare ita facis? (*Eccl.* 8, 4.)

Et passim multi in locis S. Scripturæ.

Qui simul ut cogitat, ita perficit id quod voluit. (*Irenæus contra Hær.*, lib. 1, cap. 12.)

Hac ratione erit aliquid difficile Deo ; id scilicet quodcumque non fecerit, non quia non poterit, sed quia noluerit : Dei enim posse velle est, et non posse nolle. Quod autem voluit, et potuit, et ostendit (*Tertullianus, contra Praxam, cap. 11.*)

Soli Deo congruit omnia facere quæ velit, sola enim perfecta virtus in nullo impeditur quominus quod velit et faciat, et ei ex quo omnia sunt nihil difficultatis occurrit. (*S. Hilarius, tract. in psalm.* 131, n° 10.)

Deo enim velle pro facto est. (*S. Ambrosius, de Fide resurr.*, lib. 2, n° 114.)

Absit hoc de omnipotenti credere, quod in aliquo impotens sit. (*S. Hieron., epist.* 59 ad Oceanum.)

Hæc autem omnia fiunt, quia Dominus locutus est ; et illius jusse fecisse est. (*Idem, Comment. in Abdiam, cap. 1.*)

Homo aliud est quod est, aliud quod potest. Aliquando enim est homo, et non potest quod vult. Aliquando autem sic est homo ut possit quod vult. Itaque aliud est esse ipsius, aliud posse illius. Si enim hoc esset esse illius quod est posse illius, cum vellet posset. Deus autem, cui non est alia substantia ut sit, alia potestas ut possit ; sed consubstantiale illi est quidquid ejus est, et quidquid est, quia Deus est, non alio modo est, et alio modo potest : sed esse et posse simul habet quia velle et facere simul habet. (*S. Augustinus, in Joan. evang. tract.* 20, n° 4.)

At nihil est omnino, uti dixi, quod ab eo qui omnia potest perfici nequeat, nec impune eniquam erit si quod facere dicitur non crediderit ; tametsi putet illud esse minus verosimile. (*S. Cyrillus Alex. contra Jul.*, lib. 8.)

Neque enim rebus creatis mensuratur potestas Dei, sed sola voluntate. *Omnia enim, inquit, quæcumque voluit Dominus fecit.* Non

Contre la toute-puissance de l'être nécessaire, les incrédules élèvent une difficulté : Dieu veut que l'homme ne pèche pas, et l'homme pèche. Comme cette objection tient à une opposition prétendue entre les attributs divins et la liberté humaine, nous en renvoyons la discussion au lieu où nous montrerons que Dieu a pu, sans être l'auteur du mal, attribuer à l'homme la liberté de l'opérer (1).

## ARTICLE SEPTIÈME.

*La matière n'est pas l'être nécessaire.*

XVII. Ceux qui prétendent que l'être nécessaire n'est autre que le monde matériel, entendent par ce mot, ou le monde tel qu'il est, avec la disposition et le mouvement actuel de ses parties, ou seulement la matière dont le monde est composé, indépendamment de la forme que nous lui voyons. Je dis d'abord que ce bel ordre que nous admirons, loin d'exister nécessairement, prouve au contraire l'existence d'un autre être qui l'a disposé : mais comme ce sera le sujet de notre seconde preuve de l'existence de Dieu, je renvoie ce point à traiter dans le chapitre suivant. Je m'attache donc ici uniquement à établir que les éléments du monde, que les parties de matière dont il est composé, n'existent pas nécessairement. Cette vérité prouvée, donnera une première démonstration de l'autre : si ce qui compose le monde est contingent, le monde n'est pas nécessaire ; des parties qui n'existent que parce qu'on leur a donné l'existence, ne peuvent pas former un tout existant par lui-même.

XVIII. Ne perdons pas de vue qu'il s'agit ici, non

---

quæcumque potuit, sed quæcumque voluit : poterat enim multa facere, fecit autem quæ convenire judicavit. (*Theodoretus, in cap. 9 Isaïæ.*)

(1) Voyez ci-dessus, 2<sup>e</sup> partie, chap. 2, n<sup>o</sup> 19, et suiv.

d'une nécessité hypothétique, mais d'une nécessité d'exister absolue, essentielle, et telle qu'il y ait répugnance et contradiction dans l'idée de la non existence. Ainsi, pour soutenir l'asséité de la matière, il faut prétendre qu'il est impossible de la concevoir non existante; impossible même de concevoir quelques-unes de ses parties ni même un seul atome non existant. Or, je demande quelle contradiction il y aurait à ce que la matière n'existât pas, ou à ce qu'elle fût moins étendue qu'elle n'est, ou enfin à ce qu'il y eût dans le monde quelques particules de matière de moins? Je conçois la non existence, soit de la totalité, soit de quelques parties de la matière; sa non existence serait donc possible, son existence n'est donc pas nécessaire.

Reprenons les propriétés que nous avons vues découler essentiellement de la nécessité d'exister, et nous nous convainçons aisément qu'elles ne peuvent pas être appliquées à la matière.

XIX. Nous avons vu que l'être nécessaire est nécessairement ce qu'il est; qu'il y aurait contradiction entre son existence nécessaire et sa manière d'être contingente; qu'en conséquence toutes ses propriétés lui sont essentielles. Prenez toutes les propriétés de la matière, vous n'en trouverez aucune qui ne soit contingente: l'étendue de chaque corps pourrait être plus ou moins grande, sa forme pourrait être changée, sa situation déplacée, sa pesanteur allégée, ou aggravée. De toutes les manières d'être de la matière, il n'y en a aucune qui ne soit susceptible de changement, aucune qui soit nécessaire (1): ainsi, la matière existe d'une manière contingente; elle n'existe donc pas nécessairement.

(2) Similiter igitur, si omnia quæ sunt, e quibus cuncta constant, mutabilia sunt, nullum corpus potest esse non mutabile; mutabilia autem sunt illa ex quibus omnia constant, ut vobis videtur: omne igitur corpus mutabile est. At si esset corpus aliquod immortale, non esset omne mutabile. Ita efficitur ut omne corpus mortale sit. Etc.

XX. La matière a ses propriétés d'où elle a son existence, ou par soi-même ou par autrui : elle ne peut pas tenir son existence de sa nature et recevoir ses propriétés d'une volonté étrangère. Comme un être ne peut pas exister sans propriétés, le principe soit interne, soit externe, de son existence, l'est aussi de ses propriétés : si donc la matière ne possède pas nécessairement ses propriétés, elle ne possède pas non plus nécessairement son existence ; mais l'une et les autres lui viennent d'une cause étrangère. Si vous voulez que la matière ait nécessairement ses propriétés, vous devez prétendre que chaque corps a nécessairement telles propriétés, telle grandeur, telle figure, telle situation ; ce qui est à chaque instant démenti par l'expérience ; nous voyons tous les corps sujets à des variations, à des vicissitudes continuelles. Ce n'est donc point de leur nature que les corps tirent leurs propriétés ; ce n'est donc point non plus de leur na-

nim omne corpus, aut aqua, aut aer, aut ignis, aut terra est, aut id quod est concretum ex his, aut aliqua parte eorum. Horum autem nihil est quin intereat. (*Cicero, de natura Deorum, l. b. 3; cap. 12.*)

Deinde quemadmodum Deus, quatenus ingenitus, etiam immutabilis est ; ita et materia si esset ingenita, immutabilis quoque et Deo æqualis foret ; quod enim genitum est, verti et mutari potest, ingenitum autem nec verti potest, nec mutari. (*Theophilus, ad Autol., lib. 2, n° 4.*)

Quæcumque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere. (*S. Irenæus contra Hær., lib. 3, cap. 8, n° 3.*)

Si et materia eadem æternitate cœsetur, neque initium habens, neque finem, eadem ratione non poterit pati disperditionem et demutationem, qua nec Deus. In æternitatis consórtio posita participet cum illo necesse est, et vires et condiciones æternitatis. (*Tertull. adv. Hermogenem, cap. 39.*)

Quidquid enim est solido et contrectabili corpore accipit æternam vim, quod accipit vim, dissolubile est ; quod dissolvitur, interit ; quod interit, ortum sit necesse est ; quod ortum est, habuit fontem unde oriretur, id est, factorem aliquem, sentientem, providam, peritumque faciendi..... Materia vero semper fuisse non potest, quia mutationem non caperet, si fuisset. (*Lactantius, Div. inst., liv. 11; cap. 9*)

ture qu'ils tiennent leur existence ; c'est d'une volonté étrangère qu'ils ont reçu tout ce qu'ils sont.

Avant de passer à d'autres preuves de la contingence de la matière, il est bon d'examiner ce que répondent les athées à celles que nous venons de présenter.

XXI. « Vous confondez, disent-ils, les corps particuliers avec la matière. C'est la totalité de la matière, le grand tout, la nature, qui est nécessaire ; ses divisions sont accidentelles. Que les corps qui composent l'être universel soient modifiés de telle ou de telle manière, cela est indifférent à l'existence de l'être universel ; ce qui est essentiel dans lui, ce sont ses attributs ; les modifications de ses attributs sont seules accidentelles. La matière est essentiellement étendue, figurée, solide, etc. Ses diverses parties peuvent avoir une plus grande ou une moindre étendue, présenter une figure ou une autre, être plus ou moins compactes, sans que les attributs de la matière cessent d'être les mêmes. »

XXII. La solution de ce sophisme n'est assurément pas difficile. Ce grand tout dont on nous fait l'être nécessaire est composé de divers corps, qui sont des tous particuliers, subdivisés ensuite en d'autres, lesquels ont eux-mêmes des subdivisions, et ainsi indéfiniment, jusqu'aux dernières particules. Dira-t-on que ces diverses parties, jusqu'à la dernière subdivision, existent nécessairement ? dira-t-on qu'elles existent contingemment ? Si on prétend qu'elles sont contingentes, comment peuvent-elles, je le répète, former un être nécessaire ? Il est absurde jusqu'au ridicule, de dire qu'un composé existe par la force de sa nature, quand tout ce qui le compose a reçu d'autrui l'existence. Si on soutient que ces corps particuliers dont la réunion forme le grand tout, sont, jusqu'à leurs dernières ramifications, autant d'êtres nécessaires, il faut donc que leur manière d'être soit nécessaire. L'existence suppose une manière d'exister ; et celui qui a l'existence par né-

cessité, a pareillement par nécessité la manière de son existence; l'une est aussi absolument nécessaire, et par conséquent aussi invariable que l'autre. Il ne peut donc y avoir de modification accidentelle dans aucune des parties et des particules, si elles existent nécessairement. La distinction entre les attributs essentiels et leurs modifications accidentelles est une illusion. Les attributs ne sont pas des êtres à part, des êtres distincts de leurs modifications : de même qu'ils ne sont autre chose que leur substance, de même leurs modifications ne sont autre chose qu'eux-mêmes; ils n'existent qu'avec leurs modifications, que par leurs modifications : l'étendue n'existe pas dans un être sans y être fixée à un certain degré; la figure n'est que telle ou telle configuration; et il en est ainsi de toutes les autres propriétés des êtres. L'étendue en général, la figure en général, la solidité en général, ne sont que des abstractions de notre esprit : on se moque, et avec raison, de la vieille philosophie péripatéticienne, qui en avait fait des entités réelles. Quand on me dit que l'étendue, que la configuration, etc., sont essentielles à la matière, mais, que le degré d'étendue, que l'espèce de figure, lui sont accidentelles, je conçois ce langage en admettant la contingence de la matière : il signifie que son auteur, en ordonnant qu'elle eût toujours une étendue, une figure quelconque, a voulu qu'elle pût en changer. Mais ce que je ne comprendrai jamais, c'est que l'asséité soit un principe de variation, et qu'elle donne quelque chose accidentellement. Revenons donc au principe. Toutes les propriétés des êtres, de quelque nom qu'on les appelle, attributs, modes, qualités, ne sont pas des êtres particuliers; elles ne sont que l'être lui-même existant de telle manière : elle sont donc contingentes et variables dans l'être contingent, nécessaires et toujours les mêmes dans l'être nécessaire. Que l'on ne nous dise donc plus : Il y a dans la matière des attributs essentiels, et par conséquent nécessaires. Oui, répon-

drai-je, dans l'être contingent les attributs essentiels sont nécessaires, mais d'une nécessité secondaire, hypothétique, et dans la supposition de son existence. Au contraire, dans l'être qui existe d'une nécessité absolue, tout ce qui est lui est nécessaire absolument, sans l'hypothèse de son existence, puisque son existence n'est pas une hypothèse. Il n'est pas hors de propos de faire ici une observation sur la manière de raisonner des incrédules. Nous les avons vus contester à l'être nécessaire son immutabilité, sous le prétexte de changements prétendus dans ses volitions : mais les mêmes hommes qui font cette difficulté n'en prétendent pas; moins que la matière est immuable, quoique toutes ses modifications soient dans une variation continuelle. Telle est la logique versatile des ennemis de la religion.

XXIII. Une autre propriété de l'être nécessaire, que nous avons établie, est son infinie perfection. Elle est telle qu'elle ne peut ni augmenter ni diminuer : il ne peut rien acquérir ni rien perdre. Mais peut-on dire que la matière soit infiniment parfaite? toute matière n'est-elle pas limitée, ce qui est certainement une imperfection (1)? reste-elle toujours au même degré de perfection? ne voyons-nous pas au contraire tous les corps être dans une succession continuelle d'accroissement et de décroissement; se former, s'améliorer, se détériorer, se dissoudre? dira-t-on que dans ces vicissitudes ils n'acquièrent ni ne perdent des perfections? Je suppose avec nos adversaires, sans le leur accorder, que l'homme ne soit qu'un amas de matière. Dans cette hypothèse, qui est la leur, prétendront-ils que Newton n'était pas un être plus parfait lorsqu'il révélait à l'univers les lois

---

(1) In loco ergo materia : si in loco, ergo intra locum; si intra locum, ergo determinatur a loco intra quem est; si determinatur, habet lineam extremam, quam, tanquam proprie pictor, agnoscis finem esse omnis rei cujus linea extrema est. (*Tertullianus, adv. Hermogenem, cap. 29.*)

physiques qui le régissent, que lorsqu'il était dans le sein de sa mère un fœtus encore informe, ou dans le tombeau un cadavre rongé des vers? Un superbe édifice n'est-il pas plus parfait que le tas de pierre dont il fut construit, et que le monceau de ruines dans lequel il se confondra? Le tableau de Raphaël n'a-t-il pas plus de perfection que n'en avaient les couleurs mises pêle-mêle sur sa palette, ou que n'en aura la poussière dans laquelle il finira par se résoudre? Les perfections dont la matière est susceptible peuvent s'acquérir ou se perdre, augmenter ou diminuer : ainsi, encore à ce titre, la matière n'est pas l'être nécessaire.

XXIV. L'être nécessaire est tout-puissant, ainsi que nous l'avons encore vu : la matière, non-seulement n'est pas toute-puissante, elle n'a même aucune puissance; elle est purement passive. Prenez toutes les propriétés des êtres matériels, vous les trouverez toutes passives : ils sont divisibles, c'est-à-dire on peut les diviser; ils sont mobiles, c'est-à-dire, on peut les mouvoir; ils sont figurables, c'est-à-dire ils sont susceptibles de recevoir une forme; et ainsi du reste. Toutes les qualités de la matière montrent qu'elle peut être modifiée diversement par un agent. Otez de la matière cet état passif, vous faites tomber la notion même de la matière. Or, un être passif n'a point d'action; un être sans action n'a point de puissance; un être sans puissance n'existe pas nécessairement : tout être passif est, par sa nature, un être produit; il ne peut ni exister ni être conçu sans un actif; il y a entre l'un et l'autre la connexion infinie qui est entre la cause et l'effet. Un être passif sans actif serait un effet sans cause; un être nécessaire passif serait un effet existant par lui-même : la matière étant passive, est donc par cela même un effet.

C'est ici le grand point de la contestation avec les athées matérialistes : comme ils prétendent que la matière est nécessairement existante, ils la disent aussi nécessairement active; et comme, de toutes les proprié-

tés de la matière, la seule qui présente quelque apparence d'action est le mouvement, ils soutiennent que le mouvement est essentiel à la matière, et qu'une matière nécessairement existante et continuellement mue, a pu former le monde que nous voyons. La discussion de ce système va nous jeter dans des longueurs inévitables. Je commence par l'exposer, et je le renferme en huit articles, qui sont l'abrégé succinct de leur doctrine; et spécialement de ce que dit longuement et répète fréquemment l'auteur du Système de la Nature.

XXV. • 1° La matière n'est pas un seul corps homogène, dont les parties ne diffèrent entre elles que par leurs différentes combinaisons : ses éléments, les particules dont elle est composée, sont hétérogènes, c'est-à-dire de natures différentes.

• 2° Tout être a essentiellement des propriétés; il doit conséquemment agir relativement à ses propriétés : les particules qui composent la matière, étant de natures différentes, doivent donc agir diversement.

• 3° Le mouvement est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place, c'est-à-dire à correspondre successivement à divers points de l'espace, ou bien à changer de distance relativement à d'autres corps.

• 4° Le mouvement est la suite nécessaire des propriétés de la matière : la nature ne peut ni exister ni être conçue sans le mouvement.

• 5° La nécessité est la liaison constante et infaillible des causes avec les effets : l'invariabilité constante des lois du mouvement prouve donc la nécessité du mouvement dans la matière.

• 6° Une autre preuve de cette nécessité est que tout est en mouvement dans la nature; il n'y a pas un seul corps véritablement en repos. Une pierre de cinquante livres paraît en repos sur la terre; cependant elle ne cesse de peser sur cette terre, qui

« la repousse à son tour. Pour prouver que la pierre  
 « et la terre agissent , il n'y a qu'à interposer la main  
 « entre les deux , et on verra que la pierre a la force  
 « de briser la main , malgré le repos dont elle semble  
 « jouir. D'autres preuves de la même vérité sont  
 « fournies par la gravitation vers un centre , l'attrac-  
 « tion , la fermentation des mixtes , les animaux nais-  
 « sant de cette fermentation.

« 7° Ainsi , tout se meut dans l'univers : il n'est lui-  
 « même qu'une chaîne immense de causes et d'effets ;  
 « qui sans cesse découlent les uns des autres : il est  
 « formé par une série de mouvements qui se pro-  
 « longent jusqu'à l'infini.

« 8° Les éléments de la matière , mus en divers sens ,  
 « selon leurs diverses propriétés , et dans une action  
 « et une réaction continuelles , peuvent , par leurs  
 « collisions et leurs rapprochements sans cesse répétés ,  
 « former et décomposer successivement les corps que  
 « nous voyons. »

Je reprends l'un après l'autre tous ces articles , et je crois pouvoir aisément prouver que toutes les définitions sont fausses , et que tous les raisonnements ne sont que des sophismes , même pas captieux.

XXVI. *Premier article.* On dit que les éléments primitifs de la matière sont hétérogènes. C'est une question sur laquelle les physiciens sont partagés , et qui probablement ne sera jamais décidée avec certitude. L'athée suppose l'hétérogénéité , parce qu'il la croit favorable à son système ; mais il ne se met pas en peine de la prouver , et nous pourrions la nier avec autant de fondement qu'il l'avance. Mais nous n'en avons pas besoin , et nous avons à lui répondre avec Newton quelque chose de bien plus fort : c'est que dans son système il est impossible que la matière soit hétérogène. Si toutes les particules de matière existent par la nécessité de leur nature , elles doivent toutes être de la même nature ; assésité et hétérogénéité sont deux termes contradictoires , dans les mêmes

êtres. Qu'une cause intelligente veuille opérer et opère des effets dissemblables ; que même une cause physique produise des effets divers, selon les divers objets qui lui sont présentés, cela se conçoit : mais la nécessité d'exister n'est pas une cause ; elle est un principe : et comment d'un même principe peuvent ressortir des résultats de diverse nature ? L'auteur du *Système de la Nature* se propose cette objection.

« Pourquoi, répond-il, cette diversité ne viendrait-elle pas des causes naturelles, d'une matière agissant par elle-même, et dont le mouvement rapproche et combine les éléments variés, et pourtant analogues, ou sépare des êtres, à l'aide des substances qui ne se trouvent pas propres à faire union ? »

*Sophiste maladroit*, lui réplique Bergier, *vous ne donnerez pas le change à Newton. Vous lui parlez de la diversité des effets, et il s'agit de la diversité des causes.*

*Il n'est pas question de savoir pourquoi des causes naturelles, différentes des éléments variés, des substances non analogues, produisent des effets différents ; mais pourquoi ces éléments sont variés, pourquoi il y a des substances analogues et d'autres non analogues, pourquoi deux grains de sable, selon vous, sont essentiellement divers, pourquoi ils ne sont pas de même nature que deux grains d'or ; quelle est la cause première de cette diversité ?* A ce raisonnement démonstratif, j'ajouterai une réflexion : selon les matérialistes, les corps sont différents, parce que leurs éléments, principes de leur composition, le sont : si ces éléments, ces principes étaient les mêmes, il n'y aurait point de diversité dans les corps : tous seraient parfaitement semblables ; donc, d'après leur raisonnement, le même principe donne les mêmes résultats ; donc, il s'ensuit, même de leur système, que si les éléments matériels procèdent tous du seul et même principe de l'asséité, ils ne peuvent pas être divers.

XXVII. *Deuxième article.* On dit que tout être a essentiellement des propriétés, et cela est vrai : on

en conclut que tout être agit essentiellement d'après ses propriétés, et cela est faux. L'être qui n'a que des propriétés passives n'agit pas; il est purement passif. Cet argument est évidemment une pétition de principes: il suppose dans la matière des qualités actives, ce qui est en question: il est fondé sur l'abus du mot *propriété*, que l'on présente comme un principe d'action. La matière a évidemment des propriétés passives, la divisibilité, la figurabilité, etc. Agit-elle d'après ces propriétés-là? Que l'on nous montre dans elle des propriétés actives. Jusqu'à ce qu'on en ait découvert quelques-unes, il est contraire à la raison de dire que d'après ses propriétés elle agit.

XXVIII. *Troisième article.* On définit le mouvement un effort: cette notion est fautive, elle confond l'effet avec sa cause. Le mouvement suppose un effort, mais c'est dans l'être qui le produit; il est le résultat d'un effort, il n'en est pas un: le corps mu cède à un effort, il n'en fait point.

On ajoute que le mouvement est un effort, non-seulement dans le corps qui change, mais dans celui qui tend à changer de place: c'est encore une fautive assertion. La tendance à changer de place est la disposition au mouvement, elle n'est pas le mouvement. Le mouvement est un fait; il est le déplacement d'un corps. La faculté d'être mu s'appelle mobilité, et il faut bien se garder de la confondre avec le mouvement actuel.

Il est aisé de voir le motif qui fait ainsi dénaturer les notions. On suppose des efforts dans la matière, pour lui attribuer une activité qui répugne à sa nature.

XXIX. *Quatrième article.* On assure que le mouvement est une suite essentielle des propriétés de la matière: et on ajoute que la nature ne peut être conçue sans mouvement. Sur cette seconde partie de la proposition, je me contenterai d'observer

qu'elle est hors de la question : il s'agit de la matière, et on nous parle de la nature. Je ne conçois pas le monde actuel sans mouvement, parce qu'il y est et que ce qui est ne peut pas ne pas être : mais ce qui est aurait pu ne pas être ; et dès-lors il n'existe point d'une nécessité absolue, et n'est nécessaire qu'hypothétiquement.

Nous voici arrivés au point principal de la question, et à l'examen du grand principe des matérialistes, que le mouvement essentiel à la matière est la suite nécessaire de ses propriétés.

1° L'essence d'un être est ce sans quoi il est impossible de le concevoir. Nous concevons la matière en repos : le mouvement ne lui est donc pas essentiel.

2° Si le mouvement était essentiel à la matière, il y aurait contradiction, être et non être dans le repos. Je ne crois pas que cette ridicule assertion soit entrée dans la tête même d'aucun matérialiste.

3° En assurant que le mouvement est une suite nécessaire des propriétés de la matière, il faudrait assigner quelque propriété de laquelle le mouvement découlât nécessairement. Mais on n'en nomme et on ne peut en nommer aucune : il est au contraire évident que de toutes les propriétés connues de la matière, il n'en existe aucune qui ne se concilie avec l'état de repos : l'étendue, la solidité, la configuration, la situation, toutes en un mot sont aussi entières dans un corps fixe que dans un corps remué : la mobilité même suppose que le corps peut être sans mouvement.

4° Dans le système matérialiste, le mouvement non-seulement n'est pas essentiel à la matière, il lui est même impossible. La matière est un composé de parties qui se touchent : sans cette continuité il n'y a point de matière ; elle en est une propriété essentielle. Si la matière est nécessaire d'une nécessité absolue, toutes ses propriétés essentielles le sont aussi ; la juxtaposition, la contiguïté des parties de la matière, l'est donc

aussi ; elle ne peut donc éprouver aucun changement , elle doit toujours rester la même. Il ne peut donc pas , dans ce système , y avoir de transposition de parties ; elles doivent toujours rester les unes vis-à-vis des autres , dans la même position. La matière ne peut donc pas être en mouvement ; car le mouvement n'est autre chose qu'un dérangement de position dans les parties de la matière : la nécessité d'exister et le mouvement sont donc dans la matière deux choses incompatibles.

5° Ou l'on veut que chacune des particules qui composent la matière soit essentiellement en mouvement , ou on prétend que c'est de la réunion de plusieurs particules que résulte le mouvement. Cette seconde hypothèse répugne : il est contraire à la raison que des corps en repos produisent par leur réunion le mouvement ; l'effet ne peut pas être contradictoire à ses causes. Dans la première supposition , tout dans la matière , jusqu'aux parties les plus minutieuses , serait dans une agitation perpétuelle : elles se sépareraient continuellement ; aucun corps ne pourrait ni se former , ni subsister.

6° Il y a dans tous les corps une force d'inertie. Ce principe , établi par Newton , est admis par tous les physiciens. Ce qu'ils appellent force d'inertie , est l'indifférence des corps au repos et au mouvement. Elle consiste en ce qu'un corps au repos y reste jusqu'à ce qu'on le fasse mouvoir ; et en ce qu'un corps en mouvement continue de le poursuivre jusqu'à ce qu'il soit arrêté par un obstacle étranger. Cette inertie naturelle à la matière est évidemment prouvée par l'expérience. Pour mouvoir un corps deux fois plus pesant qu'un autre , il faut employer deux fois plus de force ; de même , pour mouvoir un corps avec plus ou moins de vitesse , il faut employer des degrés de force plus ou moins grands : il y a donc évidemment dans la matière une résistance au mouvement , résistance incompatible avec le mouvement

essentiel : les deux contraires ne peuvent pas former l'essence du même être ; une même chose ne peut pas être à la fois inerte et non inerte , naturellement mue et naturellement résistante au mouvement.

7°. Si le mouvement est essentiel à la matière, la direction de son mouvement doit l'être. Le mouvement n'est pas une chose abstraite : il a essentiellement une direction ; direction contingente , si le mouvement est contingent ; direction nécessaire , si le mouvement est nécessaire. Dire que le mouvement est nécessaire , et sa direction contingente , serait une absurdité palpable : de ce qu'un corps se meut , il est dirigé ; il est dirigé comme il est mu ; le même principe lui imprime le mouvement et la direction ; la nécessité qui le fait mouvoir , le fait mouvoir dans un sens quelconque : il se meut donc par nécessité dans ce sens ; il ne peut donc pas en changer. Or , quel homme assez insensé pour prétendre que la direction du mouvement est essentielle et immuable dans la matière ? L'expérience nous montre qu'on n'a pas plus de peine à faire mouvoir à droite ou à gauche un corps placé sur une plate-forme. D'ailleurs , admettre que la direction est essentielle au mouvement , lequel est essentiel au corps , serait dire qu'un corps change d'essence toutes les fois qu'il change de direction. Il s'ensuivrait de ce système , que toutes les parties de la matière , mues nécessairement dans le même sens , seraient continuellement emportées vers le même côté , sans pouvoir être dirigées vers un autre.

8°. Ce que je dis de la direction du mouvement est également vrai de sa célérité. Tout mouvement a un degré de vitesse plus ou moins grand , qui varie selon les diverses impulsions ou collisions. S'il était imprimé à la matière par la nécessité , il serait dans tous les corps , et toujours le même ; il ne pourrait pas être augmenté ; il serait nécessairement au plus haut degré : mais surtout il ne pourrait pas être di-

minué; ce qu'un être possède par la nécessité de sa nature, il ne peut pas le perdre.

D'après cette réunion de démonstrations, il est de la dernière évidence que la matière n'est pas essentiellement, et par sa nature, en mouvement. Des preuves de cette vérité, passons aux objections par lesquelles on essaie de l'affaiblir.

XXX. *Cinquième article.* On définit la nécessité, la liaison constante et infaillible des causes avec les effets. Définition inexacte, qui ne donne de la nécessité qu'une idée incomplète, qui n'est applicable qu'à la nécessité hypothétique. La relation de cause à effet suppose une cause : l'être absolument nécessaire n'est pas celui qui est l'effet nécessaire d'une cause; c'est celui qui n'a pas de cause. Exister nécessairement d'après une cause, et exister nécessairement par sa nature, sont deux choses qui diffèrent du tout au tout. Nous avons suffisamment expliqué cette distinction (1). Le mouvement est l'effet nécessaire, ou, pour parler plus exactement, l'effet nécessité d'une cause contingente; il est donc contingent.

XXXI. Des lois invariables du mouvement, les athées prétendent inférer la nécessité du mouvement. Et moi, je prétends au contraire que ces lois donnent une nouvelle preuve que le mouvement n'est pas essentiel à la matière. D'abord, de ce que ces lois existent, je conclus qu'elles ont un auteur : des lois sans législateur sont une chimère; plus elles sont invariables, plus elles décèlent une intelligence qui les a dictées. Les athées ne cessent de dire que ce sont les lois du mouvement qui ont fait le monde; et les lois, qui les a faites? Elles sont nécessaires, répondent-ils. Pourquoi donc sont-elles si multipliées, si variées, adaptées aux diverses natures des corps, relatives aux différentes impulsions? La nécessité est simple, elle

---

(1) Voyez ci dessus, n. 2.

procède uniformément : si elle avait donné la loi aux corps ; il n'y en aurait qu'une. Il y a plus : que l'on examine toutes ces lois, on verra qu'elles supposent la contingence du mouvement. La première de ces lois est qu'un corps, soit en repos, soit en mouvement, reste dans l'état où il est jusqu'à ce qu'une cause étrangère le force d'en changer : elle porte évidemment sur le principe que le mouvement vient d'une cause étrangère. Une autre loi est qu'un corps suit la direction qui lui a été imprimée, jusqu'à ce qu'une cause quelconque l'en détourne : elle suppose aussi que la matière, inerte de sa nature, reçoit d'autrui le mouvement. Celle en vertu de laquelle un corps perd de son mouvement en proportion de ce qu'il en communique à un autre corps, montre également que le mouvement qu'il avait ne lui était pas essentiel. De toutes les lois selon lesquelles les corps se meuvent, il n'en est aucune qui ne présente une nouvelle preuve que le mouvement est à la matière une modification accidentelle.

XXXII. *Sixième article.* Tout, dit-on, est en mouvement dans la nature. Quand l'assertion serait vraie, elle ne prouverait nullement que le mouvement est absolument nécessaire ; il pourrait avoir été imprimé à la matière par une cause supérieure ; mais l'allégation est fautive : c'est par un mélange sage-ment combiné de mouvement et de repos que se maintient l'ordre de la nature. Les divers mouvements dont on parle ne prouvent pas le mouvement universel. On ne persuadera jamais à un homme raisonnable qu'une pierre posée sur la terre s'y remue ; on ne lui fera pas prendre la pesanteur d'un corps pour un mouvement actuel. Si lorsque j'ai interposé ma main, elle est brisée par le mouvement de la pierre, c'est que ma main l'a dérangée, et lui a imprimé un mouvement.

Le mot *gravitation* exprime deux choses : la tendance habituelle d'un corps vers un autre, et le

mouvement actuel vers ce centre. Dans le premier sens, la gravitation peut être essentielle : mais elle est une mobilité, ce qui est tout différent du mouvement. Dans le second sens, la gravitation n'est pas essentielle ; puisque le corps peut être arrêté. Si l'acte de se porter vers un point fixe était absolument nécessaire à toutes les parties de la matière, elles auraient toutes essentiellement la même direction ; aucune d'elles ne pourrait en être détournée.

Newton, le père de l'attraction, avertit lui-même, en plusieurs endroits, qu'il ne se sert de cette expression que pour désigner des faits qui servent eux-mêmes à expliquer d'autres faits. L'attraction est donc une chose absolument inconnue. Ou on veut en faire une force inhérente à tous les corps ; et alors il faut dire qu'il n'y a pas de corps qui n'attire à soi tous les autres, ce qui serait ridicule : ou on ne place l'attraction que dans quelques corps organisés de certaine manière ; et alors elle n'est pas une propriété essentielle de la matière. Quelques corps tendent à s'attirer, donc l'attraction est un mouvement universel : tel est le raisonnement des matérialistes.

La fermentation des mixtes suppose l'opération d'une cause étrangère qui ait composé la mixtion ; elle n'est donc pas nécessaire d'une nécessité absolue. D'ailleurs toutes les parties de la matière sont-elles en fermentation ?

La naissance des animaux par la fermentation est si opposée à toutes les idées de la physique, qu'elle ne mérite pas qu'on y réponde. Cette seule imagination a suffi pour jeter le ridicule sur la vieille physique des péripatéticiens.

XXXIII. *Septième article.* On présente comme une partie du système, un système nouveau, non-seulement différent de l'autre, mais qui même le contredit. On dit que tous les mouvements qui ont existé dans le monde sont une série de mouvements qui, en remontant continuellement, se prolongent jusqu'à l'infini. S'il en est

ainsi, il n'y a maintenant, il n'y a jamais eu de mouvement qui ne fût donné. Puisque tout mouvement est donné, aucun mouvement n'est pas absolument nécessaire : recevoir d'autrui, et posséder par la nécessité de sa nature, sont deux choses contradictoires.

On veut qu'il y ait eu un nombre infini d'impulsions successives; et cependant on veut que ce nombre augmente sans cesse ! un infini qui s'accroît, quoi de plus contradictoire ?

Un effet sans cause est une chose répugnante. La série de mouvements serait un effet, mais n'aurait pas de cause; chaque mouvement aurait pour cause le mouvement antérieur; mais la collection des mouvements n'en aurait point : elle existerait sans raison suffisante de son existence. On a beau la prolonger jusqu'à l'infini, elle n'est toujours qu'une collection d'effets : qu'elle soit infinie, qu'elle soit limitée, dès qu'elle est effet, elle a toujours besoin de cause.

On demande pourquoi le dernier corps a eu besoin d'être mu par un autre : c'est que de sa nature il était inerte, et qu'il n'avait pas en lui le principe du mouvement. On fait la même demande sur le précédent; on répond par la même raison de son inertie naturelle : on fait sur tous les corps de la série la même question; sur tous on reçoit la même réponse. Ce principe du mouvement n'est donc pas dans cette succession de corps : il est donc ailleurs; il y a donc un principe extérieur; un premier moteur est donc nécessaire.

En un mot, dans la succession des mouvements, à quelque point qu'on la prolonge, il n'y a que des mouvements reçus, et par conséquent contingents. Aussi; dans cette hypothèse, d'abord il n'existe point de mouvement nécessaire, ensuite il faut une cause étrangère qui l'ait imprimé.

Dira-t-on que le premier mouvement était nécessaire à la matière; que ce ne sont que les mouvements subséquents qui sont contingents ? S'il y a eu un premier mouvement, la succession n'est donc pas infinie; si le

premier mouvement a été nécessaire, il n'a pas pu cesser; il existe toujours, il est toujours le même, avec la même direction, avec la même célérité; ce n'est pas une multitude de mouvements qui existe, c'est un seul mouvement, qui est partout le même, dans le même sens, au même degré.

XXXIV. *Huitième article.* Celui-ci n'est que la conséquence des précédents. On conclut, des principes antérieurement mis en avant, que la composition et la décomposition de tous les corps dont la nature est composée sont les effets naturels des divers mouvements nécessaires de la matière, laquelle, par sa propre énergie, a pu les produire. Les principes réfutés, la conséquence tombe; la prétendue énergie de la matière démontrée fautive, la conclusion que l'on en tire s'évanouit; la matière réduite à son inertie naturelle, et purement passive, reçoit le mouvement comme toutes ses autres modifications, d'une puissance supérieure (1); elle n'est donc pas l'être nécessaire.

## ARTICLE HUITIÈME.

*La matière a été créée par un être nécessaire.*

Cette proposition renferme deux parties : que la matière a été créée, qu'elle l'a été par l'être nécessaire.

XXXV. Le premier de ces deux points est la conséquence immédiate de ce qui vient d'être établi. La matière existe : c'est un fait évident, et non contesté. Elle ne peut exister sans qu'il y ait une raison suffisante de son existence : c'est un axiome certain de même, et avoué. Il ne peut y avoir que deux raisons suffisantes.

(1) Ecce perspicue dixit (Pythagoras) unum esse universi Deum, omnium principium, operatorem facultatum, lumen, animam, et vitam universi, sphaerarumque omnium motum. Nihil enim a seipso movetur; sed omnia ab eo deducta, et motum a non esse ad esse sortita cernuntur. (*S. Cyrillus Alex. contra Julianum, lib. 1.*)

de l'existence : l'avoir par la nécessité de sa nature, ou la recevoir d'autrui ; il est encore hors de tout doute et de toute contestation qu'on ne peut en imaginer une troisième. La matière n'existe pas par la nécessité de sa nature : cette vérité vient d'être démontrée : elle a donc reçu l'existence de quelque autre être, elle a donc été créée.

XXXVI. J'ajoute, et c'est la seconde partie de ma proposition, qu'elle l'a été par un être nécessaire. Rappelons-nous que dans le premier article nous avons prouvé l'existence de l'être nécessaire par l'impossibilité que tous les êtres soient contingents ; et parce que les êtres contingents ne pouvaient nullement exister, s'ils ne recevaient l'existence d'un être non contingent. La totalité des êtres contingents a donc reçu l'existence d'un autre être : hors de la collection des êtres contingents, il n'y a que l'être nécessaire (1) ; l'être nécessaire les a donc créés (2).

(1) Excepto Deo, quidquid aliud est in natura rerum, factum est a Deo. (*S. Augustinus, Enarr. in psalm. 82, n° 2.*)

Rerum naturam diligentius examinantes, Deum videmus, et creaturam ; præterea nihil : quodcumque enim Deus non est natura sua, nec utique creatum est ; et quod sub creationem cadere non potest, omnino necesse est hoc esse Deum. (*S. Cyrillus Alex., Comment. in Joannis Evang.*)

(2) Dixisti, et facta sunt ; misisti spiritum tuum, et creata sunt ; et non est qui resistat voci tuæ. (*Judith, 16, 17*)

Ipse dixit, et facta sunt ; ipse mandavit, et creata sunt. (*Ps. 32, 9.*)

Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. (*Eccl. 18, 1.*)

Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. (*Joan. 1, 5.*)

Non enim caret initio materia, quemadmodum Deus ; nec Deo, ut principii expers, parem habet potestatem : verum creata est, nec ab alio facta, sed a solo universorum opifice producta. (*S. Justinus, contra Græcos orat., cap. 5.*)

Fecit quemadmodum voluit, omnibus consonantiam, et ordinem suum, et initium creationis donans, spiritualibus quidem spiritualementem, et invisibilem, supercælestibus cælestem, et Angelo angelicam, et animalibus animale, et nautibus aquatilem, et terrigenis terrige-

XXXVII. Car la création de la matière ne consiste pas seulement à avoir arrangé les diverses parties comme nous les voyons; elle a été la production même des éléments dont le monde est composé. C'est la différence entre créer et opérer. Celui qui opère travaille sur une matière qu'il trouve existante, et qu'il dispose et façonne selon son art : le créateur n'a pas besoin de matériaux pour son ouvrage, il se les donne : il ne leur imprime pas seulement la forme, il leur accorde l'existence, il les fait passer du néant à l'être (1).

nam, omnibus aptam qualitatis substantiam. Omnia autem quæ acta sunt infatigabili Verbo fecit. (*S. Irenæus, contra Hæres., lib. 2, cap. 2, n° 4.*)

Unici Dei status hanc regulam vindicat; non aliter unici, nisi quia solius; non aliter solius, nisi quia nihil cum illo; sic et primus, quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo quia ex nihilo. (*Tertullianus, contra Hermogenem, cap. 38.*)

Unus est Deus, qui omnia creavit atque composuit; quique, cum nihil esset, fecit esse universa. (*Origenes, de Principiis, lib. 1, præfat., n° 4.*)

Non artis igitur usum, nec virtutis expendit, qui momento suæ voluntatis majestatem tantæ operationis implevit, ut ea quæ non erant esse faceret; tam velociter ut, neque voluntas operationi præcurreret, neque operatio voluntati. (*S. Ambrosius, Hexameron, lib. 1, cap. 3, no 9.*)

Cum ergo constet quod cernitur, aut sentitur, alienæ opis, ut consistat et maneat, indigere, non potest ambigi aliunde etiam ut crearetur eguisse. Quod cum ita sit, omnia a Deo orta fateamur necesse est; quia, nisi profanis, in dubium venire non potest mundum Deo auctore confectum. (*S. Paulinus, epist. 16; Jovio.*)

Quicumque creaturam aspexerimus, fulgurat Dei notitiam, dum ex creatoris creator agnoscitur. (*Hieronymus, Comment. in Ezech. lib. 1, cap. 2.*)

Memento ita credere omnipotentem Deum, ut nulla omnino natura sit, quam ipse non condidit. (*S. Augustinus, sermo 304, n° 2.*)

Omnibus liquet quod non solum ea quæ sub cælo sunt, sed ipsa quoque quæ super cælos condita, cælestia vocantur, ejus voluntati servant a quo se creata esse meminerunt. (*S. Gregorius Mag., Moral. lib. 33; cap. 22, no 40.*)

(1) Creavit enim, ut essent omnia. (*Sap. 1, 14.*)

Peto, nate; ut aspicias ad cælum et terram, et ad omnia quæ in

XXXVIII. Le dogme de la création est vivement combattu par les athées. Ils prétendent que l'éduction du néant, le commencement de l'être est une chose im-

eis sunt ; et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus. (2 Machab. 7. 28.)

Atque illud etiam necessarium est, ut mihi quidem videtur, animadvertere, non creatorem illum a Platone, sed opificem appellari Deorum ; cum inter utrumque plurimum sit, ipsius Platonis iudicio, discriminis : creator enim nulla re alia indigens, sua virtute et potestate id quod sit efficit ; opifex vero accepta ex materia condendi facultate, opus suum construit. (S. Justinus, Cohort. ad Græcos, cap. 22.)

Quid autem magni esset, si Deus ex materia subjecta mundum faceret ? Opifex enim apud nos, cum materiam ab aliquo acceperit, ex ea quidquid placuerit effingit ; Dei autem potentia in eo spectatur, ut ex nihilo faciat quæcumque voluerit. (Theophilus, ad Autol., lib. 2 ; n° 4.)

Homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere ; Deus autem quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suæ, cum ante non esset, ipse adinvenit. (S. Irenæus, contra Hæres., lib. 2, cap. 10, n° 4.)

Tertio illud ex quo unde, tanquam ex præexistendi materia, orientur alia principium existimant illi qui materiam ingentiam astruunt ; secus vero apud nos est, qui credimus ex non entibus Deum entia fecisse. (Origenes, in Joan., tom. 1, n° 16.)

Faber sine ligno nihil ædificabit, quia lignum ipsum facere non potest. Non posse autem imbecillitatis est humanæ. Deus autem fecit sibi ipse materiam, quia potest. Posse enim Dei est ; nam si non potest, Deus non est. Homo fecit ex eo quod est, quia per mortalitatem imbecillis est, per imbecillitatem definitæ et modicæ potestatis ; Deus autem facit ex eo quod non est, quia per æternitatem fortis est, per fortitudinem potestatis immensæ, quæ sine et modo caret, sicut vita factoris. Quid ergo mirum ? si facturus mundum Deus, prius materiam de qua faceret præparavit, et præparavit ex eo quod non erat : quia nefas est Deum aliunde aliquid mutuari, cum in ipso et ex ipso sint omnia. (Lactantius, divin. Institut. lib. 2 ; cap. 9.)

Auctorem enim Angelorum et Dominationum et Potestatum facile, intelligimus, eum qui momento imperii sui hanc tantam pulchritudinem mundi ex nihilo fecit esse quæ non erat, et non de extantibus aut rebus, aut causis, donavit habere substantiam. (S. Ambrosius ; Hexameron, lib. 1. cap. 3, n° 9.)

Quapropter firmissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo, quia etiamsi de aliqua materia factus est mundus, ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo Dei munere priua capacitas for-

possible. Sans doute elle est impossible à un être contingent : il ne peut, nous le répétons, qu'arranger les diverses parties de matière; il est au-dessus de son pouvoir de donner l'existence à un seul atome. Mais ce que ne peut pas un être borné dans toutes ses facultés, l'être qui est infini dans toutes les siennes le peut certainement (1). C'est raisonner bien inconséquemment

marum fieret, deinde formarentur quæcumque formata sunt. (*S. Augustinus, de Fide et Symbolo, cap. 2 ; n° 2.*) *Vid. Confess. lib. 11 ; cap. 5, n° 7, et lib. 12 ; cap. 7, n° 7.*

Ad imitationem Dei creatoris, homo condit et fabricatur domos, parietes, civitates, portus, naves, navalia, curras, et alia infinita, veluti imagines cæli, solis, lunæ et stellarum, item hominum et animalium irrationalium formas. Infinita tamen est in ratione condendi diversitas; nam Deus omnium ex iis quæ sunt et non sunt creat, idque sine labore et tempore, quia simulatque voluerit producit quod ei placuerit: homo vero opus habet materia, indiget instrumentis, consilio et cogitatione, tempore et labore, ac cæteris artibus, ad opus construendum. (*Theodoretus, Quæst. in Genesim, inter. 20.*)

(1) Dei autem potentia in eo spectatur, ut primo quidem res e nihilo creet, deinde ad arbitrium suum creet. (*Theophilus, ad Autol., lib. 2 ; n° 3.*)

Si quisquam in errore versabitur ut, de artificum nostrorum more cogitans, dandum esse neget Deum res universas moliri posse, nisi materiam quamdam ortu carentem præ manibus habuerit, cum neque statuarius absque ære, nec faber lignarius sine lignis, nec architectus sine lapidibus susceptum opus elaborare possit; de potestate Dei quærendum ex illo est utrum Deus, ubi quidquid ipsi placuerit, moliri statuerit, nulla difficultate vim ejus voluntatis inhibente, quod visum fuerit perficere possit. (*Origenes, Selectæ in Genesim.*)

Deus solus cum esset, nihilque sibi coævum haberet, voluit mundum efficere. Et mundum cogitans, et volens et dicens efficit, continuoque extitit, et factus ut voluit, et sicut voluit, perfecit. (*Hippolytus, contra Hæreseos noct., n° 10.*)

Audi verba Dei: *Fiat*, dicit: jubentis est, non æstimantis: imperat naturæ, non possibilitati obtemperat: non mensuras colligit, non pondus examinat. Voluntas ejus mensura rerum est; sermo ejus finis est operis. (*S. Ambrosius, hexameron, cap. 6, n° 22.*)

Omnipotens non est qui quærit adjuvari aliqua materia, unde faciat quod velit. Ex quo est consequens, ut, secundum fidem nostram, omnia quæ Deus fecit, per verbum suum et sapientiam suam

de dire : aucune puissance humaine ne peut produire tel effet, donc il est impraticable à toute puissance quelconque. Nous avons vu que la toute-puissance s'étend à tout, excepté à ce qui est contradictoire en soi, et à ce qui contredit quelqu'un des autres attributs de l'être nécessaire, Or, 1° que ce qui n'existait pas commence à exister, ne présente pas une idée contradictoire. Il y aurait contradiction réelle, si on disait que dans le même moment la matière existe et n'existe pas; mais quand on parle de temps successifs, quand on dit que ce qui n'existait pas précédemment vient ensuite à exister, la seconde idée ne détruit pas la première : de ce que j'affirme que la matière existe actuellement, je ne contredis pas l'assertion qu'elle n'existait pas auparavant. Dès qu'il n'y a point de contradiction dans les idées, il n'y a point d'impossibilité intrinsèque. 2° Dirait-on que la création des êtres répugne aux attributs de l'être nécessaire? Mais en quoi cet usage de sa toute-puissance blesse-t-il ses autres perfections? De ce qu'il existe, outre lui, des êtres contingents, quel est celui de ses attributs connus qui en est moins entier, moins infini, si on peut parler ainsi? Comme ils ne peuvent rien lui ajouter, ils ne lui ôtent non plus rien : qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'autres êtres, il n'en est pas moins tout ce que nécessairement il est. La création ne répugnant ni en elle-même, ni au créateur, est donc évidemment possible. La solution des vaines difficultés par lesquelles on s'efforce d'obscurcir cette vérité, va la mettre dans tout son jour.

XXXIX. « On prétend d'abord que le recours à un  
« premier être, à un créateur, est inutile pour expli-  
« quer l'existence du monde matériel. Nous voyons  
« tous les corps qui le composent se succéder, se re-

---

de nihilo fecerit. Sic enim legimus: *Ipse jussit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* (S. Augustinus, contra Fortunatum, *Manich. disput.* 1, n° 13.)

« produire les uns les autres. L'univers se perpétue  
 « par la continuité des générations d'hommes, d'ani-  
 « maux, de plantes, même de minéraux : en admet-  
 « tant que ces successions soient prolongées jusqu'à  
 « l'infini, on a une explication suffisante de l'existence  
 « des êtres, sans aller rechercher un créateur absolu-  
 « ment inconnu. »

XL. J'observe que cette difficulté sort de la question. on nous parle de la manière dont ont pu se former les corps avec de la matière, et il s'agit d'expliquer par quel principe la matière elle-même existe : nous avons prouvé que cette matière n'existait pas par elle-même, et on nous répond par la manière dont les divers corps reçoivent leur forme. Avant de produire l'hypothèse de la chaîne infinie des êtres, il faudrait en faire voir la possibilité, en prouvant l'éternité de la matière. Mais dès que le commencement a commencé d'être, les composés ont eu nécessairement un commencement.

XLI. J'observe de plus que l'hypothèse de la série infinie des corps se reproduisant n'a lieu que pour le petit nombre de corps qui occupent la surface de la terre. Mais le globe terrestre lui-même se régénère-t-il successivement ? la masse d'air qui l'enveloppe éprouve-t-elle une succession de générations ? les sphères que nous voyons rouler sur nos têtes, subsistent-elles par une suite de destructions et de reproductions ? C'est un argument bien ridicule de dire : quelques êtres se succèdent, donc tous les êtres peuvent s'être perpétués de génération en génération, jusqu'à l'infini.

XLII. Dans l'article précédent, j'ai démontré l'impossibilité d'une série infinie de mouvements ; et par là même j'ai réfuté d'avance l'hypothèse actuelle de la série infinie des corps. C'est par leurs mouvements que les corps se reproduisent : puisque les mouvements ne peuvent pas se prolonger jusqu'à l'infini, les générations ne peuvent pas non plus y remonter.

Les divers raisonnements par lesquels nous avons montré l'impossibilité de la série infinie des mouve-

ments, démontrent avec une égale force l'impossibilité de la série infinie des êtres. Celle-ci présente, comme celle-là, la contradiction d'un nombre de générations qui serait infini, et qui cependant s'accroîtrait sans cesse : l'une renferme, comme l'autre, l'absurdité d'effets sans cause : on pourrait assigner la cause de chaque génération, la totalité n'en aurait point. La collection de ces êtres successifs n'aurait de son existence aucune raison, de même que celle des mouvements, suffisante ni interne, puisqu'aucun ne serait nécessaire ; ni externe, puisque hors la collection des êtres il n'y a rien. Dans les deux hypothèses, on voit l'incompatible assemblage d'un tout nécessaire composé en entier de parties contingentes.

XLIII. « On nous objecte le grand principe admis par tous les philosophes, que rien ne se fait de rien, *ex nihilo nihil fit.* »

Ce principe, tiré de la philosophie péripatéticienne, pourrait être nié aussi gratuitement qu'il est avancé, de même que plusieurs autres propositions regardées longtemps dans les écoles comme des axiomes, et dont la fausseté est maintenant reconnue. Mais il me paraît plus convenable de l'expliquer, et de montrer en quel sens il est vrai, en quel sens il est faux.

Il est vrai dans trois sens : 1<sup>o</sup> en ce que le néant ne peut pas être une cause : rien ne peut rien produire ; il n'y a point d'effet sans cause réelle : première vérité ; 2<sup>o</sup> en ce que le néant n'est pas une substance dont les êtres soient tirés : il est absurde d'en faire une matière sur laquelle l'être nécessaire travaille : seconde vérité ; 3<sup>o</sup> en ce que l'être dont la puissance est bornée ne peut rien faire avec rien, et qu'il a besoin pour tous ses ouvrages d'une matière qu'il emploie : troisième vérité.

Mais dans le sens que donnent les matérialistes à cette maxime, elle est fautive, et rejetée de tous ceux qui ne sont pas matérialistes. Il faut pour tout effet une cause qui y soit proportionnée : une puissance limitée suffit pour donner à la matière existante d'autres formes ; la toute-

puissance est nécessaire pour donner à la matière l'existence. Telle est la vraie application du principe, et sa juste mesure.

XLIV. « Un philosophe, ajoute-t-on, ne peut croire  
« que ce qu'il peut concevoir : la création est une  
« chose dont nous n'avons aucune idée; l'éduction  
« d'une substance du rien est ce que nous ne pouvons  
« saisir par la pensée. »

Au commencement de cette dissertation, j'ai donné d'avance la réponse à cette difficulté. J'ai montré, et je ne le répéterai pas ici, quelle est la différence entre concevoir une chose et la comprendre (1). D'après cette explication, je dis que nous concevons la création, puisqu'elle ne présente à notre esprit aucune contradiction. Nous ne la comprenons pas; et ce n'est pas une raison pour refuser de la croire: ne comprenant pas plusieurs des choses que nous faisons nous-mêmes, devons-nous être étonnés de ne pas comprendre l'œuvre qui exige une puissance infinie (2)?

(1) Voyez le commencement de cette dissertation, no 2.

(2) Si autem aliquis non invenerit causam omnium quæ requiruntur, cogitet quia homo est in infinitum minor Deo. (*S. Irenæus, contra Hæres.*, lib. 2; cap. 25, n° 3.)

Sunt istius modi in Deo potestates, quarum, cum ratio intelligentiæ nostræ incomprehensibilis est, fides tamen per veritatem efficaciam in absoluto est. (*S. Hilarius, de Trinit.*, lib. 3; no 5.)

Nec divinæ magnitudinem potestatis humanis viribus metiamur. (*S. Ambrosius, de Fide resurr.* lib. 2; n° 15.)

Vis te adhuc ad faciliora ducam, quæ quotidie fieri solent? Attamen ne de his quidem rationem reddes. Panem quotidie comedimus: quomodo igitur, quæso, panis natura in sanguinem vertitur, in pituitam, in bilem, et in reliquos humores?.... Quomodo igitur hæc fiant, rationem reddas velim; sed nunquam possis. Ergone tu qui cibi quotidie immutati rationem reddere nequis, a Deo peractæ creationis rationem a me repetes? Annon extremæ dementiæ fuerit? (*S. Joannes Chrysost.* in *Genesim*, sermo 1, n° 3.) *Vid. idem in cap. 1 Genes.*, homil. 2; n° 2, et homil. 8; no 6.

Hic, si ratio quæritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur non erit singulare. Demus Deam aliquid posse quod nos fateamur.

Je retourne contre les athées leur propre argument : Le philosophe ne doit admettre que ce qu'il conçoit ; c'est-à-dire, que les choses de la possibilité desquelles il a l'idée : or, la matière nécessaire, éternelle, ne se présente à l'esprit qu'accompagnée de l'idée d'impossibilité, de répugnance, de contradiction. Telle est, entre eux et nous, la différence : nous croyons ce dont nous ne comprenons pas clairement la possibilité : ils croient ce dont l'impossibilité est évidente.

XLV. « Si l'être nécessaire, disent-ils encore, a créé la matière, il fut un temps où il voulut qu'elle existât ; et ce temps fut précédé d'un autre où il voulut qu'elle n'existât pas encore : pendant ce temps primitif il restait donc oisif ? et les Epicuriens ont eu raison de demander s'il a dormi jusqu'à l'époque de la création (1) ? S'il est l'auteur de toutes choses, ainsi que des mouvements et des combinaisons de la matière, il est sans cesse occupé à produire et à détruire. Qu'est-ce qu'un être immuable, qui ne fait que déran-ger et que changer son ouvrage ? Dans toute hypothèse la matière est éternelle : incréée, elle existe nécessairement ; créée, elle l'a été de toute éternité. »

J'ai encore répondu à cette difficulté, en traitant de l'immutabilité des volontés de l'être nécessaire (2). En admettant qu'il n'y a pas en lui de succession, il ne peut pas y en avoir dans ses volitions. En supposant même son éternité successive, il n'y a pas dans sa volonté de variation : il a voulu de toute éternité

investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est voluntas facientis. (*S. Augustinus, epist. 137 ; ad Volusianum, n° 8.*)

Deum tamen bonum, et summum bonum, fecisse cuncta quæ cernimus, et quæ meliora non cernimus, quamvis modus quo ea fecerit comprehendendi humana mente non possit, dubitare fas non est. (*Idem, contra advers. Legisl. et Prophet. lib. 1, cap. 10, n° 13.*)

(1) Ab utroque autem sciscitur cur mundi fabricatores repente exiierint, innumerabilia ante sæcula dormierint. (*Cicero, de Nat. Deorum, lib. 15, cap. 9.*)

(2) Voyez ci-dessus, art. 4 ; n° 2.

créer le monde ; mais de toute éternité il a voulu ne le créer qu'à telle époque : il a voulu que tout ce qui est dans le monde existât ; mais il a voulu , éternellement voulu , que tout n'existât pas en même temps. Il a fixé dans ses décrets éternels , et les choses qui devaient être produites , et les temps où elle devaient l'être : ce sont les effets de sa volonté qui se succèdent ; sa volonté n'en est pas moins une, éternelle et immuable (1).

XLVI. On demande ce que faisait avant la création l'être nécessaire ? Je réponds avec saint Irénée : lui seul le sait , il nous est impossible et il nous serait inutile de le savoir (2). J'ajoute avec saint Augustin , d'abord qu'il n'y a rien de ridicule à dire que Dieu ne faisait aucune créature avant de donner l'être aux créatures ; que de plus , dans l'hypothèse admise par ce saint docteur , de l'éternité non successive , la demande est illusoire. Le temps ayant été créé avec le monde , le mot *avant* ne peut pas être appliqué au temps antérieur à la création : ce n'est que depuis le moment où a été créée

(1) Nam quia illis quidquid novi faciendum nove consilio faciunt (mutabiles enim mentes gerunt) profecto, non Deum quem cogitare non possunt, sed seipsos pro illo cogitantes, non illum, sed seipsos, nec illi, sed sibi comparant.... Potest ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium non pœnitendo, quia prius cessaverat, cœpit facere quod non fecerat: sed et, si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi); hoc procul dubio quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram præcedentem altera subsequens abstulit aut mutavit voluntatem; sed una, eademque sempiterna et immutabili voluntate, res quas condidit, ut prius non essent egit quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse cœperunt. (*S. Augustinus, de Civit. Dei, lib. 12; cap. 17, n° 2*) *Vid. ibid. cap. 14, et lib. 11, cap. 4, n° 2.*

(2) Ut puta si quis interroget: Antequam mundum faceret Deus, quid agebat? Dicimus quoniam ista responsio subjacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est: aperte ætas a Deo temporale initium accipiens, Scripturæ nos edocent. Quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat. Subjacet ergo hæc responsio Deo. (*S. Irenæus, contra Hæres., lib. 2; cap. 28, no 3.*)

la durée successive , que l'on peut dire *avant* et *après*. Il y a donc dans ce système contradiction dans l'expression , *avant la création* ; c'est comme si l'on disait , dans un temps où il n'y avait point de temps (1).

XLVII. Il résulte de là que , toujours dans le même système , on peut dire sans erreur : la matière a existé de tout temps. Le temps ayant commencé avec la matière , il n'y a pas eu de temps où la matière n'ait existé. Il ne s'en suit pas de là qu'elle soit éternelle : le contraire même en résulte formellement. Le temps , selon cette opinion , n'étant pas éternel , mais ayant eu un commencement , et ayant été créé : de ce que la matière existe de tout temps , et est contemporaine à l'origine du temps , il résulte qu'elle a pareillement eu un commencement , qu'elle est de même une créature , qu'elle n'est pas éternelle.

---

(1) Ecce respondeo dicenti : Quid faciebat Deus antequam faceret cœlum et terram ? respondeo , non illud quod quidam respondisse perhibetur joculariter , eludens quæstionis violentiam : Alta , inquit , scrutantibus gehennas parabat. Aliud est videre , aliud ridere ; hæc non respondeo : libentius enim responderim : Nescio quod nescio , quam illud unde irridetur qui alta interrogavit , et laudatur qui falsa respondit ; sed dico te , Deus noster omnis creaturæ creatorem. Et si cœli et terræ nomine omnis creatura intelligitur , audenter dico : Antequam faceret Deus cœlum et terram , non faciebat aliquid : si enim faciebat , quid nisi creaturam faciebat ? Et utinam sciam quidquid utiliter scire cupio , quemadmodum scio quod nulla fiebat creatura , antequam fieret nulla creatura ! At si cujusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum , et te , Deum omnipotentem , et omnireantem , et omnitenentem , cœli et terræ artificem ab opere tanto , antequam id faceres , per innumerabilia sæcula cessasse miratur , evigilet , atque attendat quia falsa miratur. Nam unde poterunt innumerabilia sæcula præterire , quæ ipse non feceris ; cum sis omnium sæculorum auctor et conditor ? Aut quæ tempora fuissent , quæ abs te condita non essent ? Aut quomodo præterirent , si nunquam fuissent ; cum ergo sis operator omnium temporum ? Si fuit aliquod tempus antequam faceres cœlum et terram , cur dicitur quod ab opere cessabas ? Idipsum enim tempus tu feceras ; nec præterire poterunt tempora , antequam faceres tempora. Si autem ante cœlum et terram nullum erat tempus , cur quæritur quid tunc faciebas ? Non enim erat *tunc* , ubi non erat tempus. (*S. Augustinus, Confess. lib. 11 ; cap. 11 et 12 , n° 14 et 15.*)

Je n'ignore pas que même dans les écoles de théologie on a agité la question , si Dieu n'aurait pas pu créer la matière de toute éternité. Mais les docteurs qui tenaient pour l'affirmative reconnaissent que , même dans cette hypothèse , la matière étant créée aurait eu un commencement. Je n'entends pas trop bien comment ils conciliaient l'idée de l'éternité avec celle d'un commencement. Ce qui leur faisait illusion , à ce qu'il me semble, c'est que nous pouvons dans la pensée reculer indifféremment l'époque de la création , et remonter de degrés en degrés jusqu'à l'idée de temps infini. Mais une créature éternelle me paraîtra toujours une contradiction dans les termes.

XLVIII. « Si la matière , disent les athées , avait été  
 « tirée du néant , elle y rentrerait , elle en ressortirait ,  
 « au moins en partie. Or , aucune matière ne s'anéantit  
 « ni ne se recrée ; elle change seulement de formes et de  
 « modifications , mais le nombre de ses particules est  
 « toujours le même : il ne se perd ni ne s'introduit dans  
 « le monde pas un seul atome. »

De ce raisonnement il n'y a qu'une chose certaine : c'est que nous n'apercevons dans le monde , ni accroissement , ni diminution de matière : nous ne voyons que des décompositions et de nouvelles compositions de corps. Mais les athées seraient bien embarrassés de prouver le principe que dans le fait aucune partie de matière ne s'anéantit , aucune ne se reproduit. Nous ne le voyons pas , donc cela n'est pas : quelle conséquence ! Quelqu'un d'eux a-t-il suivi toutes les particules de matière dans les distractions et formations continuelles des corps , pour assurer qu'aucun atome ne périt , qu'aucun n'est reproduit ?

N'insistons pas sur ce premier point. Voici un autre argument plus inconséquent encore : aucune partie de matière n'est actuellement créée , donc aucune ne l'a jamais été ; aucune partie de la matière ne se détruit , donc la matière est indestructible. Quel rapport y a-t-il entre les principes et les conséquences ? Si nous disions

que la matière s'est créée elle-même, on pourrait objecter que d'elle-même elle doit s'anéantir et se reproduire : mais son existence étant l'effet d'une puissance étrangère, ce n'est que par la volonté de cette même puissance qu'elle peut et s'annihiler et se renouveler.

**XLIX.** Voici une autre difficulté. « Un être aussi parfait qu'est, selon vous, l'être nécessaire, ne peut rien faire sans motif : quel motif aurait pu l'engager à créer le monde ? Il existait seul, dites-vous ; ce n'est donc que pour lui-même qu'il a pu travailler. Quel besoin en avait-il ? »

1° Pour croire à la création est-il nécessaire que nous connaissions les motifs qui y ont engagé l'être nécessaire ! Je suis assuré qu'Homère a composé l'Iliade : ne pourrai-je croire qu'il en est l'auteur, que lorsque je serai informé des raisons qui l'y ont déterminé ?

2° S'il n'est pas possible que nous connaissions les motifs de la plupart des actions des hommes, à plus forte raison il y aurait une présomption ridicule de prétendre pénétrer dans les vues d'un être aussi supérieur à nous que l'être infini (1). La création de la matière nous est démontrée : il nous est également impossible et inutile de connaître pourquoi et comment elle a eu lieu.

3° Ma raison ne me découvre pas avec certitude quel est le motif qui a déterminé l'être nécessaire à se donner

(1) *Dei consilium humana vota non capiunt. (S. Ambrosius, Expos. evang. secundum Lucam, lib. 5 ; n° 43.)*

Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est ; omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur : nihil autem majus est voluntate Dei ; non ergo ejus causa quærenda est. (*S. Augustinus, de Div. quæst. 28.*) *Vid. idem, de Genesi, contra Manich., lib. 1 ; cap. 2 ; n° 4.*

Secreta ejus sapientiæ pauci valent inquirere, sed nullus invenire : quia quod super nos de nobis ab immortali sapientia non injuste disponitur, justum profecto est ut a nobis adhuc mortalibus ignoretur. (*S. Gregorius Magn., Moral. lib. 10 ; cap. 6 ; n° 7.*)

des créatures; mais elle me montre clairement que ce motif ne peut pas être le besoin qu'il en a eu : l'être qui possède au degré infini toutes les perfections n'a aucun besoin.

4° Si je ne puis pénétrer dans les motifs de l'être nécessaire, je puis au moins, d'après l'ordre que je vois dans la création, former une conjecture qui satisfait ma raison. Je vois dans la nature une multitude d'êtres de tout genre; et entre eux tous, je n'en découvre qu'un capable de les connaître et de les faire servir à son utilité; l'homme seul entre tous les êtres créés a le pouvoir et les moyens de les employer à différents besoins : ne puis-je pas raisonnablement imaginer qu'ils ont été fait pour celui à qui seul ils peuvent servir (1)?

(1) Quæ si hominibus solis nota sunt, hominum facta esse causa judicanda sunt. (*Cicero de Natura Deorum, lib. 2; cap. 62.*) *Vid. ibid., cap. 53; et de Legibus, lib. 1; cap. 8.*

Non frustra mundam a Deo conditam esse dicimus; sed propter humanum genus. (*S. Justinus, Apol. 2; cap. 4.*)

Fecit ergo Deus mundum propter hominem. Hoc qui non videt, non multum distat a pœude. Quis cœlum suspicit, nisi homo? quis solem, quis astra, quis opera Dei miratur, nisi homo? Quis colit terram, quis ex ea fructum capit, quis navigat mare; quis pisces, quis volatilia, quis quadrupedes habet in potestate, nisi homo? Cuncta igitur propter hominem Deus fecit, quia usui hominis cuncta cessere. Viderunt hoc philosophi. (*Lactantius, Epitom., cap. 69.*) *Vide idem, de Ira Dei, caput 13.*)

Deus igitur ex quo omnia sunt, nullo eorum indiget quibus id quod sunt esse largitus est. Omnia vero ad profectum eorum qui gignerentur, creavit. (*S. Hilarius, tractatus in psalmis, 2; n° 14.*)

Mundus propter hominem est. Sol splendidissimis fulgoribus micat; sed ut homini luceat effectus est : et omnia animalia ut nobis serviant constituta sunt : herbæ et arbores, ad usum nostrum creatæ. Bona opificia omnia; sed nullum eorum imago Dei præter hominem. (*S. Cyrillus Hieros., Catech. 16, n° 13.*)

Licet diversa eveniant, et non possit justus scire quid ei futurum sit, nec singularum rerum causas rationesque cognoscere..... tamen scit a Deo cuncta in utilitatem hominum fieri. (*S. Hyeron., Comment. in Eccles., cap. 12.*)

Quippe propter nihil aliud hæc omnia produxit, quam propter hominem, quem non multo post, quasi regem et principem, omni-

*Qu'y a-t-il, dit un célèbre déiste, de si ridicule à penser que tout est fait pour moi, si je suis le seul qui puisse tout rapporter à lui (1)?*

L. On nous fait contre la création d'autres objections plus minutieuses encore que les précédentes, et qui méritent à peine qu'on en fasse mention. « Où était, « avant la création, l'être nécessaire? A-t-il pu produire le monde hors de lui, s'il est, comme on le « prétend, présent par tout à raison de son immensité? « Où a-t-il pu prendre l'idée du monde qu'il a créé? « ce ne peut être ni hors de lui, puisque rien n'existait; « ni dans lui, puisqu'on le prétend spirituel. »

Un seul mot suffira pour chacun de ces sophismes.

En traitant de la spiritualité et de la dignité de l'être nécessaire, nous montrerons qu'il n'a pas une présence locale, qu'il n'occupe pas un espace comme les corps. Nous répondrons en conséquence à la première interrogation : Avant la création, l'être nécessaire était comme il est à présent. Le mot *où* et le mot *être spirituel* sont deux termes inconciliables.

Ainsi l'être nécessaire n'a point créé l'univers hors de lui, puisqu'en lui il n'y a ni dehors ni dedans.

L'homme, pour arranger un ouvrage, a besoin d'en chercher hors de lui l'idée, de s'en former l'image : l'être tout-puissant n'a pas besoin pour agir d'idées extérieures. Où d'ailleurs prend-on qu'un être, parce qu'il est simple et spirituel, ne peut pas avoir l'idée du composé et de la matière?

## ARTICLE NEUVIÈME.

### *Dieu existe.*

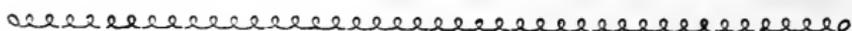
Dieu est, selon la notion universelle des hommes les plus simples comme des plus éclairés, un être souve-

---

bus a se conditis præfecturus erat. S. (Joannes Chrysos., in Genesim homil. 6 ; n° 5.)

(1) Emile, liv. iv, Confess. du Vic. savoyard.

rainement parfait , créateur du monde. Or , nous avons vu dans les articles précédents qu'il existe un être qui possède dans un degré infini toutes les perfections , et que c'est lui qui a créé toute la matière : donc Dieu existe.



## CHAPITRE SECOND.

### PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR L'ORDRE DU MONDE.

I. Nous venons de voir la matière prouver par son existence celle d'un créateur : nous avons vu ses mouvements donner la preuve d'un premier moteur. La conviction de ces importantes vérités devient plus vive encore , quand nous contemplons l'ordre admirable de la nature , et le magnifique tableau qu'elle nous présente (1). Cette démonstration est si simple , si naturelle ; elle saisit si vivement l'esprit aussitôt qu'on la lui présente ; elle le satisfait si pleinement quand il l'approfondit , qu'il est étonnant qu'on soit obligé de la développer , et qu'il se soit rencontré des hommes qui aient entrepris de la combattre. Ils traitent de vaine déclamation tout ce que , sur cette si belle matière , ont dit de plus éloquent les plus grands génies soit du christianisme , soit même du paganisme. Il serait glorieux sans doute , à la suite de ces illustres personnages , de mériter un pareil reproche ; mais ici , la chose parle bien plus éloquemment que tous les hommes. Quelle voix humaine peut égaler la voix de la nature entière , criant de toutes ses parties , et proclamant la

---

(1) Qui facit terram in fortitudine sua , præparat orbem in sapientia sua ; et prudentia sua extendit cælos. (*Jerem. 10 ; 12.*)

Si ex magnitudine et pulchritudine creaturarum , proportionem quam Creator agnoscitur , quanto magis creaturarum rerum pulchritudinem magnitudinemque contemplabimur , tanto magis ad ipsius opificis notitiam adducemur. (*S. Joann. Chrysost. , in Genes. , sermo 1 , n° 1.*)

grande vérité que nous défendons? Langage sublime! langage universel! tous les temps, tous les pays, tous les âges, toutes les conditions l'ont entendu (1). L'enfant et l'homme mûr, le sauvage et le citoyen policé, l'ignorant et le savant, tout homme qui ne ferme pas volontairement les yeux, comme l'athée, lit, tracé en lettres de feu dans les cieux, l'existence de leur auteur (2). Quant à nous, n'oublions pas que c'est à ces

(1) Ita silentes gloriam et honorem Deo deferunt, et hanc vocem audiunt omnes; quando enim hæc percipi auditu non possunt, sed aspectu et contemplatione. Aspectus porro unus est omnibus, tametsi lingua sit differens, et barbarus; Scythæ, Thraces, Manri et Indi vocem istam audiunt; hoc est, miraculum cernentes, pulchritudinem obstupescentes, splendorem, magnitudinem, alia omnia quæ ad cælum pertinent, qui recta sapiunt, gloriam et laudem offerunt Deo. (*S. Joannes Chrysov. in illud Isaïæ: Ego Dominus feci lumen; n° 2.*) *Vid. ad Pop. anti. homil. 9; n° 2.*

Mundus ipse ornatissima sua mobilitate, et mutabilitate, et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus, et factum se esse, et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat. (*S. Augustinus, de Civit. Dei, lib. 11; cap. 4; n° 2.*)

Vere enim et merito hæc animis nostris volvimus: si tanta est operum magnitudo et præstantia, quantus est utique ipse operum conditor; et si tanta est rebus conditis elegantia, quantam sapientissimi illius omnium Creatoris pulchritudinem esse convenit? Sic, inquam: *Cæli enarrant gloriam Dei, opus vero manuum ipsius annuntiat firmamentum. Sic dies diei eructat verbum, et nox nocti annuntiat scientiam*: ne quidem aliqua vocis emissione, vel linguæ loquela, sed mutua illa qua se invicem excipiunt successione et vicissitudine, qua hominum utilitati inserviunt, qua tam altum quodam modo exclamant, et universum hominum genus illorum vocem exaudiat. *Nec enim sunt loquelæ, neque sermones, quorum non exaudiantur voces eorum*: omnes quippe gentes et linguæ diei et noctis præconia percipiunt; nam linguæ quidem aliquo inter se discrimine differunt; una autem omnium natura eadem ex his utilitate fruuntur. (*Theodoretus, de Providentia, orat. 4.*)

(2) Cæli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum; dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Non sunt loquelæ, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. (*Ps. 18; 2, 3, 4.*)

Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturæ opera divinæ Providentiæ, et ars universalitatis ejus ad comparationem ipsius substantiæ

aveugles volontaires que nous parlons; que ce que nous leur devons est une pure et simple démonstration. Ainsi, nous bornant à la sécheresse du raisonnement, nous nous arrêterons à deux propositions simples et claires : la première, qu'il existe dans la nature un

et naturæ. Quia ergo mens nostra ipsum per se Deum sicut est non potest intueri ex pulchritudine operum, et Deum creaturarum parentem universitatis intelligit. (*Origenes, de Principiis, lib. 1; n° 6.*)

Quo magis mihi videntur qui hunc mundi totius ornatum non divina ratione perfectum volunt, sed frustis quibusdam temere cobærentibus conglobatum, mentem, sensum, oculos denique ipsos non habere. Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in cælum sustuleris, et quæ sunt intra circæque lustraveris; quam esse aliquid numen præstantissimæ mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? Cælum ipsum vide, quam late tenditur, quam rapide volvitur; vel quod in noctem astris distinguitur, vel quod in diem sole lustratur: jam scies quam sit in eo summi moderatoris mira libratio. (*Minutius Felix Octavius, n° 17.*)

Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in cælum tollens, tametsi nesciat cujus Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur; non aliquam tamen intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione; non posse fieri quin id quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum. (*Lactantius, div. Instit., lib. 1; cap. 2.*)

Si non creditis verbis, saltem oculis vestris credite: et ex cælorum elementorumque omnium servitute, potestatem Domini cogitate. (*S. Hyeronimus, Comment. in Isaiam, liber 11; cap. 40.*)

Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: Non sum: et quæcumque in eadem sunt idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos, et reptilia animarum vivarum, et dixerunt: Non sumus Deus tuus; quære super nos. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer, cum incolis suis: Fallitur Anaximenes, non sum Deus. Interrogavi cælum, solem, lunam, stellas: Neque nos sumus Deus quem quæris, inquirunt. Et dixi omnibus iis qui circumstant fores carnis meæ: Dixistis mihi de Deo meo quod vos non estis; dicite mihi de illo aliquid, et clamaverunt voce magna: Ipse fecit nos. (*S. Augustinus, Confess., lib. 10; cap. 6; n° 9.*) *Vid. idem, sermo 141; in Verbis evang., cap. 11; n° 2; Enarr. in psalm. 144; n° 13.*

Dicente enim Propheta: *Cæli enarrant gloriam Dei...* quid est per quod veritas nobis non loquitur? Ipsius voces in die, ipsius audientur in nocte. Et pulchritudo rerum unius Dei opificio condita-

ordre admirable ; la seconde, que cet ordre n'a pu être établi que par Dieu. Ce seront les sujets de deux articles, auxquels nous en joindrons un troisième, dans lequel nous répondrons à quelques difficultés.

## ARTICLE PREMIER.

*Il existe dans la nature un ordre admirable.*

II. Selon les athées, l'ordre n'est rien en soi. « Ce mot (1), disent-ils, dans sa signification primitive, ne représente qu'une façon d'envisager et d'apercevoir avec facilité l'ensemble et les rapports d'un tout, dans lequel nous trouvons, par sa façon d'être et d'agir, une certaine convenance ou conformité avec la nôtre..... L'ordre et le désordre, dans la nature, n'existent point : nous trouvons de l'ordre dans tout ce qui est conforme à notre nature, et du désordre dans ce qui lui est contraire. »

Tout, dans cette prétendue notion de l'ordre, est faux. On commence par confondre l'ordre en lui-même avec l'idée que nous en avons ; notre façon d'envisager l'ordre, avec l'ordre que nous envisageons. L'idée de l'ordre en général est une idée abstraite, comme toutes nos autres idées générales, comme les idées de vertu, de beauté, etc. Mais, pour être abstraites, elles n'en ont pas moins un fondement hors de nous ; et de même qu'il y a dans le monde, de la vertu, de la beauté, de même il y a de l'ordre. Il faut considérer aussi que l'ordre étant une qualité des êtres, de même que toutes les autres qualités, n'a pas une existence propre et isolée :

---

rum non desinit cunctis auribus magistram insinnare rationem, ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciantur. (S. Leo, sermo 19, in Jejunio decimi mensis, 8, caput 2.)

Dum enim quæ sunt creata cernimus, in Creatoris admirationem sublevamur. (S. Gregorius Mag., Moral., lib. 5 ; cap. 29, no 52.)

(1) Sys'tème de la nature, tom. 1, chap. 5.

il n'existe que dans les choses ; il n'est que les choses mêmes réglées et ordonnées plus ou moins parfaitement. Telles sont la divisibilité, la mobilité, la solidité : ce ne sont pas des êtres existants en eux-mêmes, ce ne sont que les corps divisibles, mobiles et solides : ces qualités ne sont cependant pas moins réelles et existantes. Ainsi, l'idée de l'ordre en général est une abstraction de notre esprit ; l'idée de l'ordre appliquée à un objet particulier est l'idée de cet objet disposé avec ordre. Mais de ce que l'idée de l'ordre est telle dans notre esprit, l'athée a tort de conclure que hors de notre esprit il n'existe pas d'ordre.

III. Il y a quelque difficulté à donner de l'ordre une définition précise, parce que l'idée d'ordre est simple, et plus claire que toutes celles par lesquelles on entreprendrait de l'expliquer. Il n'y a personne qui, en voyant une chose, ne sente qu'il y a de l'ordre ou du désordre. Quand on voit les diverses parties d'un tout situées dans des places convenables, correspondre entre elles, et tendre à un même but, tout homme qui n'est pas dépourvu de raison dira que là il y a de l'ordre. Je demanderai à l'athée lui-même s'il ne trouve pas plus d'ordre dans la façade symétrique d'un beau palais, que dans un amas de pierres jetées confusément sur la terre ; dans un concert harmonieux, que dans les cris confus d'un troupeau de divers bestiaux ? Si l'ordre n'est qu'une fiction de notre esprit, s'il n'a pas hors de nous de réalité, le pays où il n'y a ni lois ni gouvernement, où les hommes se dépouillent, s'assassinent impunément, où tout est dans le trouble et la confusion, est donc aussi bien ordonné que celui où les lois sages et un gouvernement ferme assurent aux citoyens leur sûreté, leur propriété et leur liberté. Si l'ordre n'est qu'un nom, il n'y a de différence que de nom entre la vérité et l'erreur, entre la sagesse et la folie, entre la vertu et le vice.

C'est avec aussi peu de vérité que l'on avance que nous faisons consister l'ordre et le désordre dans les

choses qui nous sont favorables ou contraires. Nous reconnaissons l'un et l'autre dans les choses qui sont les plus éloignées de nous, les plus indifférentes à notre bien-être; nous les reconnaissons jusque dans celles qui nous nuisent. Je souffre dans une ville assiégée; je ne vois pas moins que le siège se fait avec ordre et régularité.

IV. La réalité, l'existence de l'ordre étant établie, il n'est assurément pas difficile de prouver que rien au monde ne présente un ordre plus admirable, plus parfait que le monde lui-même. Quatre choses contribuent spécialement à le rendre plus merveilleux : d'abord, son étendue, c'est-à-dire la multiplicité et la variété des rapports qui les constituent; ensuite, l'exactitude et la juste correspondance de ces rapports entre eux; après cela, leur constante stabilité; enfin, la fécondité, la diversité, l'apparente contrariété des moyens qui l'établissent et le conservent.

V. En premier lieu, la multiplicité et la variété des rapports de ce monde matériel sont telles que notre esprit ne peut s'en former l'image (1). En essayant d'approfondir cette idée, il s'y confond comme dans l'idée de l'infini. Il n'y a pas un atome de matière qui ne se combine avec d'autres : c'est leur réunion qui forme les corps, et leur séparation en opère la dissolution, pour aller ensuite recomposer d'autres corps. Si, des éléments, nous passons aux êtres qu'ils composent, d'abord nous découvrons leur nombre immense, leur prodigieuse diversité. Depuis ces globes de feu qui

(1) Quæ vides ipse fecit. Miraris mundum : quare non artificem mundi ? Suspicias cœlum, et exhorrescis ; cogitas universam terram, et intremiscis maris magnitudinem quando cogitatione occupas. Respice innumerabilitatem stellarum ; respice tanta genera seminum, tantas diversitates animalium. Quidquid natat in aquis, repit in terra, volitat in aere, circuit in cœlo, omnia ista, quam magna ! quam pulchra ! quam stupenda ! Ecce qui fecit hæc omnia, Deus tuus est. (S. Augustinus, *Enarr. in psalm.* 148 ; n<sup>o</sup> 12.)

roulent sur nos têtes, dont nous avons peine à calculer l'énorme grandeur, et en comparaison desquels le globe que nous habitons, qui nous semble si vaste, est cependant si petit, jusqu'à l'immense multitude de ces êtres microscopiques devant lesquels un grain de sable est une montagne; quelle immense quantité de substances, ayant chacune son existence propre et individuelle! Le mot innombrable est trop faible pour l'exprimer. De tous ces êtres considérés en particulier, il n'y en a pas un seul qui ne soit formé de parties dont l'assemblage le constitue, et dans lequel il n'y ait une relation de toutes ces parties, soit entre elles, soit avec le tout. Si on considère les êtres divers sous un point de vue plus général, on découvre qu'il n'y en a aucun qui n'ait des rapports avec un grand nombre d'autres. Depuis la dernière particule de matière, jusqu'à l'univers entier, c'est une chaîne d'êtres qui font successivement partie les uns des autres; tous servent à d'autres, tous sont servis par d'autres; tous sont à la fois les deux termes de la relation; tous sont et moyen et objet. Dans les ouvrages de l'homme, l'ordre est simple, c'est-à-dire que chaque chose n'a de relation qu'à une seule autre, ou du moins à un petit nombre d'autres; chaque cause ne produit que peu d'effet. Dans la nature, c'est une complication inimaginable de rapports: il n'y a pas un être qui ne soit en relation avec une multitude d'autres, soit comme cause concomitante avec eux, soit comme effet résultant de leur concours; c'est une influence générale et réciproque de presque tous sur presque tous.

VI. En second lieu, outre cette immense multiplicité de rapports, nous devons spécialement admirer leur exactitude, et la justesse avec laquelle tous ces êtres divers correspondent entre eux. Je n'entreprendrai point de décrire cette magnifique harmonie des êtres (1);

---

(1) Entre les diverses descriptions des merveilles de la nature, faites par divers auteurs pour prouver l'existence de Dieu, on peut

ce serait un travail infini, et toujours incomplet, sur un objet qui excède visiblement la capacité de l'esprit humain : il est impossible que de ces relations si multipliées, si variées, souvent si éloignées de nous, quelquefois si minutieuses, le plus grand nombre n'échappe à nos recherches. Contentons-nous de quelques indications sommaires sur l'objet que nous sommes le plus à portée de connaître, sur la terre que nous habitons. Dans la marche qu'elle suit autour du soleil, elle se tient constamment à une distance proportionnée aux influences qu'elle doit en recevoir, et, lui présentant successivement ses diverses faces, elle tire de lui une variété de température nécessaire à sa fécondité. Les combinaisons variées à l'infini du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, forment tous les corps, et les entretiennent, fournissant à chacun, dans une juste mesure, ce qui lui est nécessaire. La structure des plantes est analogue à leur manière d'être, de se développer, de s'accroître et de se reproduire. Chacun des animaux a une conformation adaptée à ses besoins; elle varie dans eux comme leurs différentes manières de subsister. Jetons les yeux sur nous-mêmes (1) : il n'est pas un de nos membres dont

---

voir entre autres le magnifique discours que Cicéron met dans la bouche de Lucilius Balbus, stoicien (*De Nat. Deor.*, lib. 11, a cap. 38 ad cap. 63); et le poëme de la Religion, de Louis Racine, chant 1.

(1) Non licet magis ex cœlo et terra quam ex nostra constitutione Deum agnoscere, et certe qui se ipse prudenter scrutatus fuerit, uti ait Propheta: *Mirabilis facta est scientia tua ex me: hoc est, ubi me ipse novi, præstantissimam tuam sapientiam ipse didici.* (*S. Basilii, in Hexameron, homil. 9; n° 6.*)

In te ipsum superest ut ingrediare, et ex tua ipsius natura artificem nascere. Quodnam in tuo corpore reprehensione dignum conditum est? te ipsum contine: nihilque pravum ex omnibus membris existet... Quis est qui ad liberorum procreationem uteri cava præparavit? Quis inanimatum foetum in ipso animavit? Quis nervis et ossibus nos connexit, pellemque et carnem circumduxit: simul atque natus est infans ex uberibus lactis fontes exprimit? Quomodo infans in puerum crescit; ex puero in juvenem; deinde in virum; et idem rursus in senem mutatur, uemine quid quaque die mutationis

la construction, la correspondance des différentes parties, ne soit un prodige. La relation de nos membres entre eux, l'utilité dont ils sont les uns aux autres, leur mesure exactement calquée sur nos besoins, le résultat de leur ensemble, sont de nouveaux sujets d'admiration. Depuis les vastes parties du grand tout, jusqu'aux minutieuses parcelles des plus petits êtres, tout est proportionné, tout est à sa place, tout a ce qu'il lui faut, ni plus, ni moins, pour concourir à son but, et pour l'atteindre.

VII. En troisième lieu, la constante permanence de cet ordre si admirable, qui frappe sans cesse nos regards de la même manière, fait que nous n'en sommes pas très-étonnés (1). Et cependant cette stabilité, cette perpétuité du même ordre doit augmenter de plus en plus notre étonnement et notre admiration (2). Il faut pue

præcise fiat deprehendente? Quomodo alimentum partim quidem in sanguinem convertitur, partim vero in excrementum secernitur, partim in carnem transmutatur? Quis est qui indeficienti cor agitatur motu, qui oculorum turpitudinem palpebrarum amplexu tam sapienter munivit? nam de varia et incredibili oculorum structura; vix grandes medicorum sufficienter libri ederentur. Quis unicam respirationem in totum corpus distribuit? Vides, homo, artificem; vides sapientem conditorem. (*S. Cyrillus; Hieronymus, catech. 9; no 15.*)

(1) Sed assiduitate quotidiana, et consuetudine, oculorum assuescent animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident: proinde quasi novitas nos magis quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare! (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 2; cap. 38.*)

(2) Quomodo autem potuisset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur? (*Sap. 11; 26.*)

Nec vero hæc solum admirabilis: sed nihil majus quam quod ita stabilis est mundus, atque ita cohæret ad permanendum, ut nihil ne cogitari quidem possit amplius. (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 2; cap. 45.*)

Magnificentiam Dei omnes hujus quoque mundi creationes inde mutabili officiorum suorum constitutione testantur; cum ita firmata, fundata, statutaque omnia sint, ut perpetuis ejus manebunt constitutorum ab exordio temporum cursibus perseverent. (*S. Hilarius, tract. in psalm. 123, litt. 12; no 2.*)

Interroga igitur dicentem quod per se nata, omnia per se subsis-

tous les ressorts qui font mouvoir cette immense machine, et dans son ensemble et dans la multiplicité de ses parties, soient bien fortement constitués, bien sagement ordonnés, pour que, depuis un si grand nombre de siècles, l'ordre qu'ils établissent se maintienne toujours le même, sans éprouver le plus léger dérangement. Nous voyons les astres suivre toujours le même cours à travers l'espace, sans jamais se rencontrer; et les comètes, qui suivent une marche opposée, ne se trouvent sur la route d'aucun autre corps. Depuis six mille ans, le soleil ne cesse de verser des torrents de lumière, sans s'épuiser; la terre, de faire germer de nouvelles productions, sans altérer sa fécondité; la mer, de recevoir le tribut des fleuves et des pluies, sans déborder. Après un si grand nombre de siècles, l'ordre du monde, le concert de ses parties est le même qu'il était dans les premiers jours. Sa constante perpétuité est telle, qu'elle est le fondement de la certitude physique, et que le plus léger dérangement qui y arriverait serait regardé comme un miracle, dont l'incrédulité rejeterait avec mépris la possibilité.

VIII. En quatrième lieu, ce qui doit achever de donner une grave et extraordinaire idée de cet ordre, c'est la singularité de la contrariété apparente des moyens

tant. Si breve hoc et modicum corpus, medicaminibus et medicinali scientia utens, anima interius ipsum disponente, et multa philosophia, et innumerabilibus aliis auxiliis, non semper in bono statu permanere valet, sed perit et corrumpitur, sæpius turbatione in ipso facta; quomodo tantus mundus, tantas habens corporum moles, et ex iisdem compositus elementis, nisi multa frueretur providentia, tanto tempore imperturbatus manere potuisset? Nec enim cum ratione fieri posset ut providentiam quidem habens interius et exterius, nostrum corpus vix ad sui conservationem sufficeret; tantus vero mundus, nulla fruens providentia, per tot annos nihil tale pateretur, quale nostrum corpus. Quomodo ergo nullum horum elementorum, quæso, proprios transcendit terminos, nec reliqua omnia consumpsit? Quis vero ipsa ad initio conjunxit? quis devinxit? quis frenavit? quis usque in tantum tempus continet? (S. Joann. Chrys. ad Pop. Ant., homil. 10; n<sup>o</sup> 2.)

par lesquels il se conserve sans interruption. Tous les éléments de la matière sont dans une continuelle opposition ; et c'est leur combat qui maintient leur union. Le mouvement régulier des astres est le résultat de deux mouvements opposés. En décomposant des minéraux, on y trouve des principes contraires, et la même mine donne des substances de natures absolument opposées. L'accroissement des plantes est l'effet d'une combinaison de froid et de chaud, d'humidité et de sécheresse. Le corps des animaux, le nôtre, est un composé de solides et de fluides ; de solides tous divers, les uns durs, les autres mous, et ayant une différente mesure de densité ; de fluides de nature contraires, doux et amers, alcalins et acides, qui s'unissent merveilleusement, sans se confondre. Tout ce que nous découvrons dans la nature est en opposition ; et tout, depuis des siècles, se tient dans le plus parfait concert. On ne voit jamais ces éléments, dont les effets sont quelquefois si prodigieux, excéder leurs limites, et venir absorber les autres. C'est de leur combat continuel que naît leur paix constante (1). Ce n'est pas tout : cet ordre que nous voyons dans une constante régularité est, dans plusieurs de ses parties, l'effet de continuelles variations. Voyez sur la face de la terre une multitude d'êtres tomber en dissolution, pour que de leur ruine il s'en reforme d'autres : les générations de minéraux, de plantes, d'animaux, disparaissent successivement, pour être immédiatement remplacées par d'autres êtres. Toutes ces parties de la nature deviennent sans cesse différentes, la nature restant toujours la même. La constante régularité de leurs mouvements, dans une prodigieuse variété, donnant des résultats toujours les

---

(1) Si simplex et uniforme fuisset mundi corpus, non tam impossibile fuisset quod dicitur. Quomodo autem tanta elementorum pugna fuit ad initio? Quis tam demens ut non putet, sine cogente, hæc per se convenisse, et conjuncta mansisse? (S. Joannes, Chrysost. ad Pol. Ant., homil. 10; n° 2.)

mêmes et partout différents, maintient le tout dans le même état, par la continuelle succession de ses changements : c'est leur mobilité perpétuelle qui produit son immobile permanence.

Tel est donc l'ordre que nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître dans l'univers soumis à nos observations. Incommensurable dans l'immense multiplicité des êtres qu'il comprend ; impossible à suivre dans la prodigieuse variété de leurs rapports ; merveilleux dans leur exacte correspondance ; étonnant dans sa perpétuelle stabilité ; confondant toutes nos pensées par les moyens contraires entre eux qui le maintiennent ; un tel ordre, je le demande, a-t-il pu se former, pourrait-il se soutenir, s'il n'était l'ouvrage de la toute-puissance ? La réponse à cette question va être l'objet de l'article suivant.

## ARTICLE SECOND.

*L'ordre du monde est l'ouvrage de Dieu.*

L'ordre du monde est évidemment l'effet d'une cause intelligente. Cette cause est évidemment Dieu.

IX. Prenons d'abord la première de ces propositions. Je dis qu'elle est d'une telle évidence, que tout ce que les athées ont pu imaginer pour obscurcir cette vérité n'a jamais fait, au jugement de tous les hommes raisonnables, que lui donner un nouveau degré de clarté. Ce ne sont pas seulement les auteurs chrétiens qui l'ont soutenue, les simples lumières de la raison en avaient fait voir l'évidence aux plus sages des philosophes païens (1).

---

(1) *Clinias*. Atque, o amice ! facile est veritatem hanc ostendere quod Dii sint. *Atheniensis*. Quo pacto ? *Clinias*. Primum quidem terra, sol, sidera, ipsumque universum, temporumque ornatissima varietas, annis mensibusque distincta, id ostendunt. Græcorum præterea barbarorumque consensus, Deos esse fatentium. (*Plato, de Legibus, lib. 10.*)

Quartam causam (notionis Deorum) esse, eamque vel maximam

Les athées anciens et modernes se réunissent en un point : c'est que la disposition du monde n'a point d'auteur ; que toutes les relations que nous voyons n'ont point été établies dans certaines vues, pour certaines fins, et qu'il n'y a pas de cause finale. Il est nécessaire d'expliquer ce mot.

X. Comme les causes efficientes sont les seules qui produisent véritablement les effets, ce sont les seules qui, dans le sens strict, méritent le nom de causes. Cependant dans un sens plus étendu, on a appelé causes les choses qui avaient de l'influence dans la production des effets : ainsi, on a nommé causes occasionnelles, les choses à l'occasion desquelles la cause efficiente agit ; et de même on a appelé causes finales, les fins, le but qu'elle se propose dans son opération. La cause efficiente de la construction d'une maison est l'architecte ; la cause finale, l'habitation des hommes. La cause finale suppose donc une intelligence, une volonté, un but dans la cause efficiente. Les athées soutiennent tous qu'il n'y a point de cause efficiente dans l'ordre du monde, et que les diverses relations

æquabilitatem motus, conversionem cœli, solis, lunæ, siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pu'ebritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita. Ut si quis in domum aliquam aut in gymnasium, aut in forum venit, cum videat omnium rerum rationem, modum, disciplinam, non possit ea sine causa fieri judicare ; sed esse aliquem intelligat qui præsit et cui pareatur : multo magis in tantis motionibus tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil unquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuatur necesse est ab aliqua mente tantos naturæ motus gubernari. (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 2 ; cap. 5, nomine scholæ Stoicorum.*)

Hæc et philosophi nobiles quæsierunt, et ex arte artificem agnoverunt. (*S. Augustinus, sermo 141 in verbis Evang., cap. 2 ; n° 2.*)

Ecce perspicue dicit Pythagoras unum esse Deum omnium principium ; operatorem facultatum, lumen, animam et vitam universi, spherarumque omnium motum. Nihil enim a se ipso movetur, sed omnia ab eo deducta, et motum a non esse ad esse sortita cernuntur. (*S. Cyril. Alex., cont. Jul. lib. 1.*)

des êtres, leur concours aux mêmes effets, ne sont nullement un indice de causes finales. Mais quand il s'agit d'assigner le principe de cet ordre, l'origine de toutes ces diverses relations, il se divisent au moins dans les termes. Les anciens attribuaient au hasard les phénomènes de la nature ; les modernes disent que ce sont les résultats de la nécessité. Il n'a pas été imaginé, par aucun d'eux, de troisième cause de l'ordre du monde ; ainsi, quand nous aurons montré l'absurdité de ces deux systèmes, nous les aurons tous réfutés, et il restera certain que les merveilles de la nature sont l'œuvre d'une puissance supérieure.

XI. En premier lieu, le hasard ne peut être une raison suffisante de l'ordre du monde. Le hasard suppose un effet, et par conséquent une cause ; mais il suppose une cause qui ignore l'effet qui résultera de son action, et qui n'en a pas le projet. Je jette avec un cornet trois dés ; ce n'est point par hasard que ces dés sortent du cornet, puisque j'ai su et voulu cette sortie ; mais c'est par hasard que j'amène raffle de six, puisque j'ignorais ce que produirait la projection des dés. Si je m'étais servi de dés pipés, il n'y aurait plus aucun hasard, parce que la combinaison aurait été prévue et arrangée par moi. Le hasard n'est donc pas un être ; il n'est autre chose que la négation de connaissance et de dessein dans une cause : on ne peut donc pas dire qu'il est la raison suffisante de l'existence de quoi que ce soit ; une pure négation ne peut pas être un principe d'existence ; il est absurde d'imaginer que ce qui n'est pas procure l'être (1).

---

(1) *Fortuna ergo per se nihil est ; nec sic habendum est tanquam sit in aliquo sensu, si quidem fortuna est accidentium rerum snbitus atque inopinatus eventus. Verum philosophi, nequando non errent in re stulta, volunt esse sapientes, qui Fortunæ sexum mutant, eamque non Deam sicut vulgus, sed Deum esse dicunt ; eandem tamen interdum naturam, interdum fortunam vocant Quod multa, inquit Cicero, efficiat inopinata nobis propter obscuritatem ignorantemque causarum... Cum igitur causas ignorent propter quas fiat*

Ce système du hasard présente deux absurdités : que l'ordre du monde se soit formé, et qu'il se maintienne par hasard.

XII. Prétendre que l'ordre du monde est le produit du hasard, c'est ou soutenir que cet ordre s'est formé de lui-même, ou qu'il existe sans cause, sans raison de son existence ; ce qui répugne dans les termes. On avance que cet ordre est dû à une cause, d'une part, douée d'une extrême puissance ; de l'autre, dénuée de toute intelligence, qui opère les choses les plus grandes sans en avoir le projet, qui produit les arrangements les plus compliqués et les plus sages, sans en avoir l'idée. Quel est cet être qui possède un pouvoir immense, et qui n'a pas de volonté ; qui est incompréhensiblement industrieux, sans être aucunement intelligent ? Ces notions d'un seul et même être ne sont-elles pas encore des contradictions formelles ?

XIII. Dire que c'est le hasard qui maintient l'ordre du monde est également déraisonnable. Les résultats du hasard, c'est-à-dire les choses qui se font sans connaissance et sans projet, ne se répètent jamais de la même manière. Il faut de la réflexion, de l'attention, de la volonté pour se copier exactement, ou pour imiter parfaitement les autres. Vingt hommes traçant, sans y penser et à l'aventure, des lignes sur le sable avec leurs bâtons, ne produiront pas les mêmes dessins. Un joueur aura amené avec trois dés rafle de six : qu'il reprenne vingt fois les dés, il n'amènera peut-être pas une seule fois le même nombre (1). On ne pourrait pas citer quatre effets

aliquid, et ipsum qui faciat ignorare necesse est. (*Lactantius, div. Instit., lib. 3 ; cap. 29.*)

(1) Nec enim profecto casu ac temere, nec fortuito ac rationis experte motu, tantum hunc et tam singularem ornatum extitisse, nec eam cæcæ ulli inconsultæque naturæ hanc tam ingentis tamque perfecti operis speciem esse tribuendam. (*Eusebius. Præpar. evang., lib. 7 ; cap. 10.*)

Quid quæris, Carneades, cur hæc ita fiant, aut qua arte pers-

du hasard qui se ressemblent avec justesse : à plus forte raison , quand il s'agit de millions de phénomènes divers , est-il insensé de croire qu'ils se renouvellent constamment par le hasard , qui au contraire en amènerait sans cesse de nouveaux (1).

XIV. En second lieu , les système des athées modernes , qui attribue à la nécessité l'admirable disposition de cet univers , est aussi contraire à la raison que celui de leurs devanciers. Il s'agit ici d'une nécessité antécédente et absolue , et non d'une nécessité hypothétique et conséquente. S'ils veulent se réduire à cette seconde espèce de nécessité , nous serons d'accord avec eux sur ce point : les mouvements variés et réguliers qui forment l'ordre du monde , sont en effet nécessités en ce sens. Mais dès-lors il supposent une cause dont ils émanent , et qui les rend nécessaires.

Ce qui est nécessaire d'une nécessité absolue , l'est tellement , qu'il est impossible de le concevoir non existant ou existant autrement ; que l'hypothèse qu'on voudrait en faire impliquerait contradiction , présenterait l'être et le non-être. Mais certainement je conçois un ordre différent dans le monde : il n'impliquerait pas

pici possint? Nescire me fateor : evenire autem te ipsum dico videre. Casu , in quis? Itane vero quidquam potest casu esse factum , quod habet in se numeros veritatis? Quatuor teli jacti venereum efficiunt ; nunc etiam centum venereos , si cccc telos jeceris , casu futuros putas? Adpersa temere pigmenta in tabula oris lineamenta effingere possunt ; nunc etiam veneris coræ pulchritudinem effingi posse adspersione fortuita putas? Sus rostro si humi a litteram impresserit , num propterea suspicari poteris Andromachen Ennii ab eo posse describi? (*Cicero , de Divin , lib. 1 ; cap. 14.*)

(1) Neque enim procul dubio casui fortunæque hæc vis et facultas adscribenda est. Ut enim hoc demus casu omnia extitisse , cui tandem eorum constitutio ac dispositio tribuenda erit? Atque ut hoc quoque ipsum , si ita habet , casui concedamus ; cujusnam , quæso , fuerit et juxta eas rationes quibus primum creata sunt , tueri atque conservare? alteriusne enjusquam an casus? Alterius profecto , non casus. Hoc autem quid tandem aliud esse queat , quàm Deus? (*S. Gregorius Nazianz. orat. 34.*)

contradiction qu'il existât un univers dans lequel les astres prendraient leur cours d'occident en orient ; dans lequel il y aurait quelques genres de plantes, quelques espèces d'animaux de plus ou moins que dans celui-ci ; qui serait en un mot autrement ordonné. Cette supposition ne présente nullement l'être et le non-être. Il est donc clair que l'ordre du monde n'est pas nécessaire d'une nécessité absolue.

Rappelons-nous les preuves exposées ci-dessus de la contingence de la matière (1). Si son existence n'est pas nécessaire, comment l'ordre dans lequel elle existe peut-il l'être ?

J'ai montré aussi que le mouvement n'est pas essentiel à la matière (2). La régularité, la succession, le résultat de ses divers mouvements, ne peuvent donc pas l'être.

Ce sont, disent les athées soit anciens, soit nouveaux, l'énergie, l'activité propres à la matière, et découlantes de sa nature, qui lui ont fait prendre la forme et l'ordre que nous lui voyons. Nous avons montré la fausseté du principe. La matière étant, comme nous l'avons prouvé, absolument inerte, n'a ni activité ni énergie. Mais supposons, pour un moment, véritable cet absurde principe : comment cette énergie qu'on attribue à toutes les particules de la matière, si elle n'est dirigée par qui que ce soit, pourra-t-elle leur faire prendre l'ordre que nous leur voyons ? établir entre elles ces relations si prodigieusement multipliées, si artistement diversifiées, si industrieusement graduées, si sagement combinées, que nous y apercevons ? les réunir pour en faire des corps qui, par d'autres réunions, forment d'autres corps lesquels ne sont eux-mêmes que partie de tous les plus grands, et ainsi successivement, depuis les premiers éléments de matière jusqu'à la vaste universalité de la

(1) Voyez ci-dessus, chapitre 1 ; art. 7, n° 17 et suiv.

(2) Voyez ci-dessus, chap. 1 ; art. 7, n° 25 et suiv.

nature? Au lieu d'être un principe de disposition régulière, cette énergie, qui toujours agirait sans savoir ce qu'elle ferait, serait une cause continuellement renaissante de destruction. Au lieu de réunir, elle tendrait sans cesse à tout séparer. Quel corps pourrait prendre et conserver de la consistance, quand toutes ses parties seraient dans une continuelle agitation? L'activité sans direction ne peut causer que du désordre.

Nous sommes pleinement assurés que les autres hommes avec lesquels nous vivons ont comme nous de l'intelligence et de la volonté: l'athée regarderait comme extravagant celui qui s'aviserait d'en douter. Mais d'après quoi formons-nous sur eux ce jugement? C'est d'après ce que nous voyons, ce que nous entendons d'eux, qui présente une suite d'idée, un ordre, une raison: or, je demande si dans la composition de l'univers il n'y a pas infiniment plus de marques d'intelligence, d'invention, de sagesse, que dans toutes les œuvres réunies de tous les hommes? C'est une inconséquence de reconnaître quelque part du conseil et de la raison, et de ne vouloir pas en admettre dans l'ordre merveilleux qui remplit l'univers (1).

(1) Regem enim ipsum mundi totius et legislatorem esse confirmat, videlicet nutu ejus atque potestate suam rebus omnibus essentialiam naturamque constare, ejusdemque legibus ac terminis apte atque ordine, temporum cursus vicesque describi; at primum quidem ex omnibus cœlum voce legeque divina firmitatem suam obtinuisse;... uno verbo, naturam illam, communem parentem omnium, Dei præpotentis unini servientem, divinisque legibus consillisque parere. (*Eusebius, Præpar. evang., lib. 7; cap. 10*)

Cum vero mundum et omnes partes ejus, ut videmus, mirabilis ratio gubernet; cum cœli temperatio, et æqualis in ipsa varietate cursus astrorum luminumque cœlestium, temporum constans ac mira descriptio, terrarum varia sœcunditas, plana camporum munimenta, et aggeres montium, viriditas ubertasque sylvarum, fontium saluberrima eruptio, fluminum opportuna inundatio, maris opulenta et copiosa interfusio, ventorum diversa et utilis aspiratio, cæteraque omnia, ratione summa constant; quis tam cæcus est, ut existimet sine causa esse facta, in quibus mira dispositio providentissimæ rationis elucet?

Quoi ! les ouvrages de l'art les plus simples, les moins compliqués portent naturellement à notre esprit l'idée d'une cause douée d'intelligence qui les a fabriqués ; l'athée lui-même ne peut les apercevoir sans concevoir aussitôt cette pensée : et la contemplation de l'immense machine du monde nous la ferait rejeter (1) ! Je con-

Si ergo sine causa nec est nec fit omnino quidquam, et sic providentia summi Dei ex dispositione rerum, et virtus ex magnitudine, et potestas ex gubernatione, manifesta est. (*Lactantius, divin. Inst., lib. 7; cap. 3.*)

Magnitudinem gloriæ suæ opera testantur, cœlum, terra, maria, æther, homo ipse, qui rationis particeps ad horum cognitionem perfectus est, ut per hæc visibilia invisibilem Dei gloriam contueretur. (*S. Hilarius, tract., in ps. 137; n° 13.*)

Quin potius eorum ope atque adjumento, nos ad id quod his superius est, cujusque beneficio hæc sunt, duxit. Quid enim tandem illud est quod cœlestia et terrestria quæque, vel per aerem, vel per aquam feruntur; vel potius ea quæ his priora sunt, cœlum, terram, aerem, aquam, certo ordine collocavit? Quis hæc miscuit ac junxit? Quæ mutua horum societas, naturæque concordia et conspiratio? hoc enim vocabulum, licet hominis a religione nostra alieni, mihi magnopere probatur. Quis motum his attulit, ac perpetuo minimeque impedito cursu ea moderatur? Annon eorum artifex, et qui rebus omnibus rationem eam indidit qua universum fertur et gubernatur? Quis porro horum artifex? Annon is qui hæc procreavit, atque in rerum naturam produxit? (*S. Gregorius Nazianz., orat. 34.*)

Et idcirco Deus certa ratione cuncta moderatus est, et jussit humanis usibus elementa servire, ut homines hæc videntes intelligant esse providentiam, et timeant a facie Dei, dum ex rerum æqualitate, cursu, ordine atque constantia intelligunt creatorem. (*S. Hieronymus, Comment. in Eccles., cap. 3.*)

(1) An cum machinatione quædam moveri videmus, ut sphæram, ut horas, et alia permulta, non dubitamus quin illa opera sint rationis? cum autem impetum cœli admirabili cum celeritate moveri vertique videamus, constantissime conficientem vicissitudines universarias, cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus quin in ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti quadam divinaque ratione! (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 2; cap. 38.*)

Quod si ingressus aliquam domum, omnia exulta, disposita, ornata vidisses, utique præesse eis crederes dominum, et illis bonis rebus esse meliorem. Ita, in hac mundi domo, cum cœlum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem crede esse; univer-

temple avec plaisir les tableaux où sont peints avec vérité les mers, les cieux les effets de l'air ; j'y reconnais ce Vernet qui a su saisir avec tant de précision , et rendre avec

sitatis dominum, parentemque, ipsis videris et totius mundi partibus pulchriorem. (*Minutius Felix, Octavius, cap. 18.*)

Cum fieri non posse cogitarent, ut vel mundi hujus universi tam apte sapienterque conformata species, quæque tanta spirantium animalium, et ratione partim præditorum, partim carentium, multitudine abundaret, fortuitæ ac tumultuariæ causæ assignaretur, nec rerum animatarum inanitus, ratione præditarum rationis expers auctor et opifex statueretur; sed potius intelligerent, cum neque repente ac per sese domus ulla unquam ex lignis et lapidibus coalescat, nec vestis absque textoris industria perficiatur, nec civitates aut republicæ absque legum et principum, neque naves absque gubernatorum moderatione consistunt; nec minimum quidem artis instrumentum sine artificis existat manu; neque navis ulla felicem ad portum appellet sapientis magistri gubernatione spoliata; multo sane minus hanc elementorum ex quibus orbis iste conflatus est, expertem animi rationi-que naturam, si summa illa numinis sapientia secludatur snapte vi, nativæque facultate, vitam simul et rationem obtineat. (*Eusebius, Præpar. evang., lib. 12; cap. 3.*)

Etenim, quod Deus sit, ac princeps quædam causa quæ res omnes procreavit atque conservet, tum oculi ipsi. naturalis docet: illi, dum rebus in adspectum cadentibus aciem effigunt, easque, et pulchre fixas, et stables esse, et progredi, atque immote, ut ita dicam, moveri volvique prospiciunt; hæc autem, dum per res oculis subjectas ac recto ordine collocatas, auctorem earum conjectura quadam colligit atque assequitur. Quoniam enim modo universa hæc rerum moles, vel producta unquam fuisset, vel consisteret, nisi Deus omnia in rerum naturam protulisset atque conservaret? Quemadmodum enim quispiam citharam pulcherrime confectam et elaboratam conspiciens, ejusque concinnitatem et constitutionem, aut etiam ipsius citharæ cantum audiens, nihil aliud quam ipsum citharæ conditorem atque citharedum mente reputat, atque ad eum cogitatione fertur, etiamsi de facie ignotum: eodem quoque modo nobis is qui res effecit, effectusque movet, atque conservat, manifestus est, etiamsi mente minime comprehendatur. (*S. Gregorius Nazianz., orat. 39.*)

Per ea enim quæ videntur, factorem invisibilem cogitamus: et quemadmodum, cum arcam aut scamnum videmus, non hæc fabrum esse dicimus, sed fabri opera nuncupamus, et navigium affabre factum cernentes, non illud solum suscipimus, sed illius etiam opificem quamvis absentem, quam maxime laudamus; et cum monile aliudve colli ornamentum videmus scite elaboratum, artifici laudem

tant de force, ces grandes beautés; et la vue de ces beautés elles-mêmes me ferait croire qu'elles n'ont aucun auteur! Une machine artistement travaillée, qui représente le cours de quelques astres, m'indique un artiste industriel; j'en suis aussi sûr que d'une démonstration géométrique: et en voyant les immenses révolutions que décrivent tous les corps célestes, il me faudra en conclure qu'ils ne sont point l'ouvrage d'une industrie! Nous estimons les ouvrages de l'art, nous apprécions l'intelligence, l'habileté, le talent, le génie de leurs auteurs, en raison de leur ressemblance, de leur conformité avec la nature; et nous croirons que l'œuvre même de la nature n'a demandé ni génie, ni habileté, ni talent, ni intelligence!

XV. Sur cette comparaison de la nature avec les ouvrages de l'art, les incrédules font une objection: « Ceux-ci, disent-ils, nous les connaissons par l'expérience; ceux-là, nous devinons ce qu'ils doivent être: il n'y a donc point de comparaison à faire. »

Les deux propositions sont fausses. 1° Il n'est pas vrai que nous ne fassions que diviner que les phénomènes de la nature sont les œuvres d'une intelligence: nous le démontrons par toutes les raisons que nous venons de présenter. 2° Ce n'est pas seulement par l'expérience que nous savons que les ouvrages de l'art le sont aussi de causes intelligentes; c'est aussi par la réflexion: il n'est pas nécessaire d'être instruit par l'expérience, de connaître l'auteur d'un ouvrage, d'en découvrir la cause finale, pour être assuré que sa cause est intelligente; il suffit d'y apercevoir de l'ordre, du rapport entre les parties. Le voyageur qui n'a jamais entendu parler de la machine de Marly ignore quel est l'auteur et quel est le but de cette complication de mouvements; il n'en est pas moins

---

deferimus: ita et in mundi fabrica oculos intendentes, hujus quidem pulchritudinem magnitudinemque, et ex ea manantem utilitatem, miramur. Mens autem, his omissis, ad opificem illum procurrit, qui omnia sapienter extruxit. (*Theodoretus, sermo 3; de Angelis.*)

assuré que cette machine a été construite pour un effet quelconque, et par une cause qui a connu et voulu cet effet. Le sauvage qui voit pour la première fois une montre et ses ressorts n'imagine pas qu'elle existe nécessairement, ou par hasard; il est bien persuadé qu'elle est l'effet d'une cause industrielle.

XVI. L'auteur du Système de la Nature s'est objecté la comparaison du sauvage considérant une montre. Il n'est pas inutile de rapporter les réponses qu'il y donne, pour présenter un échantillon de la logique de l'athéisme (1).

Il répond 1<sup>o</sup> que la nature est très-puissante et très-industrieuse, puisqu'elle produit des effets qui nous surprennent, et que nous appelons industriels celui qui fait des choses que nous ne pouvons pas faire nous-mêmes. Entend-il par le mot nature l'universalité des êtres? Dans ce cas comment lui prête-t-il de l'industrie? Un grain de sable sera donc industriel; car la masse ne peut pas l'être si les parties ne le sont pas. Entend-il une puissance autre que l'univers? Il reconnaît donc une intelligence ordonnatrice? Sa notion de l'industrie est ridicule. Nous trouvons de l'industrie dans ce que nous faisons, dans les choses mêmes au-dessous de notre talent; le plus habile horloger en voit dans un tourne-broche.

Il répond 2<sup>o</sup> que si le sauvage a idée de l'industrie humaine, il pourra juger que la montre est l'ouvrage d'un être de son espèce; que s'il ne connaît pas l'industrie humaine, il prendra la montre pour un animal, et attribuera les étranges effets qu'il voit à un génie, à un esprit, à un Dieu. Ainsi le sauvage regardera la montre comme l'effet d'une cause connaissante et voulante: se trompant sur l'espèce de cette cause, il ne sera pas dans l'erreur sur le principe.

Il répond 3<sup>o</sup> que le sauvage pensera que la montre

---

(1) Système de la nat., tom 2; chap. 5.

ne peut venir que du travail de l'homme, mais se gardera de penser qu'elle soit l'effet d'une cause immatérielle, d'un agent privé d'organes. Ce raisonnement sort de la question : il ne s'agit pas de savoir si le sauvage a une juste idée de ce que sont une intelligence, une volonté ; il en a une idée quelconque, et cela suffit : il sait fort bien que pour construire la montre, ce n'était pas assez d'avoir des mains ; qu'il fallait que ces mains fussent dirigées par une raison qui eût l'idée et la volonté de l'ouvrage.

La première proposition que j'ai posée au commencement de cet article, savoir, que l'ordre admirable du monde est évidemment l'œuvre d'une cause intelligente, me paraît suffisamment établie. La discussion qui va être faite dans l'article suivant, les difficultés qu'y opposent les athées, en complètera la démonstration.

XVII. La seconde proposition, savoir, que cette cause ne peut être que Dieu, est également certaine. Elle n'a pas même besoin d'être discutée, parce que les athées n'en disconviennent pas : ils reconnaissent que, si l'ordre de la matière est l'effet d'une cause pensante et voulante, cette cause ne peut être autre que celle qui aura créé la matière elle-même. Il faut que cet effet soit produit par l'être créateur ou par un être créé : mais, dans ce second cas, la créature n'aura pu recevoir la puissance d'ordonner la matière que de son créateur ; ce sera donc, même dans cette hypothèse, du créateur que viendra l'ordre du monde : non pas immédiatement, à la vérité, mais médiatement ; et cette assertion ne favoriserait nullement l'athéisme.

### ARTICLE TROISIÈME.

*Réponse aux difficultés contre la preuve de l'existence de Dieu tiré de l'ordre du monde.*

XVIII. Nous avons répondu surabondamment à une première objection des athées, que les mouvements ré-

guliers de la matière ne sont pas les effets d'une cause intelligente, puisqu'ils sont les suites nécessaires des lois du mouvement. Nous avons fait voir que de cela même qu'ils sont les suites nécessaires des lois, loin de combattre ils prouvent la vérité d'une intelligence ordonnatrice; qu'il ne peut pas y avoir de lois sans législateur; que les suites des lois ne peuvent être nécessaires que d'une nécessité secondaire et hypothétique; que ces mouvements ne sont pas nécessaires en eux-mêmes; qu'ils sont nécessités, et par conséquent contingents. Il est inutile de revenir sur ce sujet.

XIX. « Il n'est pas nécessaire, disent, d'après Épicure, quelques athées modernes, de recourir à une cause ordonnatrice pour expliquer l'ordre de l'univers : les premiers éléments de l'univers, les atomes existant nécessairement, ayant eux-mêmes une énergie qui les tenait dans un continuel mouvement en divers sens, ayant d'ailleurs des formes toutes diverses, ont dû nécessairement s'accrocher et se déprendre successivement les uns les autres, et former ainsi une suite de combinaisons toutes diverses, lesquelles se formant et se déformant depuis l'éternité, doivent avoir été en nombre infini, jusqu'à ce qu'il en soit résulté une plus stable, qui est celle que nous voyons. »

Principes et conséquences, tout dans ce raisonnement est sans fondement; et de toutes ces propositions, il n'en est aucune que de légères réflexions ne détruisent de fond en comble.

XX. 1<sup>o</sup> C'est une supposition, non-seulement gratuite, mais contraire à la vérité, que les atomes existent nécessairement : nous l'avons démontré.

2<sup>o</sup> C'est une contradiction que des atomes existent tous nécessairement, et tous avec des formes diverses : la nécessité d'exister aurait été le principe de résultats absolument semblables : nous l'avons pareillement montré.

3<sup>o</sup> La nécessité du mouvement des atomes est une

autre assertion contraire à l'expérience et à la raison, qui nous font voir dans la matière l'indifférence au mouvement et au repos. Nous en avons aussi donné la preuve.

4<sup>o</sup> Des mouvements nécessaires de nécessité absolue seraient tous dans le même sens. La nécessité qui aurait donné l'impulsion, aurait par là donné la direction; elle n'aurait pas donné des directions diverses et opposées. Nous en avons encore donné la preuve.

Ainsi, d'abord tous les principes de la physique épicurienne sont faux : c'est un système fondé sur des bases ruineuses. Mais oublions tout cela pour un moment; admettons la possibilité de ces absurdes hypothèses. Même dans ce cas l'ordre du monde n'aura pas pu résulter du concours, soit fortuit selon les anciens, soit nécessaire selon les modernes, des atomes.

**XXI.** Chaque atome, dans ce système, est en mouvement par la nécessité de sa nature; il ne peut donc pas cesser un moment de se mouvoir : dès lors il ne peut pas y avoir entre les atomes de cohésion durable. S'ils s'accrochent un instant, à raison de leurs mouvements opposés, la même opposition de mouvements les séparera l'instant d'après : l'atome mu en orient rencontrera celui qui se meut vers l'occident; mais continuant l'un et l'autre leur mouvement essentiel, ils ne pourront pas rester unis. Il est physiquement impossible dans ces principes, non-seulement que l'arrangement du monde, mais qu'un seul des corps qui le composent, pût se former.

L'ordre du monde se compose d'une juste proportion entre le mouvement et le repos de diverses parties de la matière. Dans le système épicurien, pas un atome ne pourrait rester un seul instant dans la même place.

Non seulement les corps se meuvent, mais ils se meuvent régulièrement. Il est absurde d'attribuer de la régularité à une multitude de mouvements, tous nécessaires, tous en sens opposés, tous irréguliers les uns envers les autres.

Les mouvements réguliers de la nature se font selon des lois déterminées, stables et invariables. Mais comment des atomes sans connaissance et sans raison se seraient-ils soumis à ces lois? En admettant même, ce qui est inconciliable avec un mouvement essentiel, que la percussion réciproque des atomes produise en eux un changement de direction, c'est, dans cette hypothèse, la seule règle que connaissent les atomes; c'est celle-là qui doit produire tous les phénomènes. Mais les lois du mouvement qui ne dépendent point de la percussion, par exemple celles de la gravitation et de l'attraction, comment les expliquera-t-on?

Nous voyons dans l'ordre du monde s'unir merveilleusement la régularité et la variété; les corps organisés se dissolvent et se reproduisent continuellement, mais toujours d'après les mêmes règles. Des atomes roulant pêle-mêle et confusément dans l'espace, se heurtant, s'accrochant, se séparant, pourraient tout au plus former des tourbillons divers, lesquels, ou resteraient dans leur même être, ou, s'ils se succédaient, ne pourraient pas mettre dans leur succession la régularité que nous voyons.

Nous calculons les mouvements des corps soit célestes, soit terrestres; mais les mouvements résultant de la collision, de la conglobation, de la scission, d'atomes errant à l'aventure à travers l'espace, seraient incertains et incalculables.

Il y a dans le monde des ouvrages produits par l'intelligence humaine; c'est un fait que les athées n'imaginent pas de contester; et s'ils voulaient nier cette vérité, il leur faudrait soutenir qu'il n'y a aucune distinction à faire entre le poëme de Virgile ou les harangues de Cicéron, et les propos sans suite d'un homme dans le délire. Les caractères auxquels on reconnaît les ouvrages de l'intelligence, sont la proportion, la disposition, l'union, la cohésion des parties, leur suite, leur relation entre elles et avec le tout, leur tendance commune vers un but. Des causes aveugles ne peuvent

pas produire ces combinaisons; le hasard est toujours hasard, il ne peut pas devenir la raison suffisante de ce qui exige de l'intelligence. Multipliez les agitations fortuites de matière, vous n'en verrez jamais ressortir l'œuvre du génie. Jetez aussi souvent qu'il vous plaira sur la terre des pierres, du bois et du fer, vous n'en composerez jamais l'édifice du Vatican. Jetez un million de fois un million de caractères, il n'en ressortira jamais l'Iliade.

XXII. Cette multiplicité de combinaisons non combinées, dont l'absurdité saute aux yeux, ne paraît point impossible aux athées; et voici comment ils raisonnent : « La combinaison des caractères en un poème  
 « régulier, est une des combinaisons possibles de leur  
 « réunion. Les projections de ces caractères sont sup-  
 « posées en nombre infini : il ne doit point paraître  
 « étonnant, il doit même arriver une fois au moins  
 « que chaque combinaison possible ait lieu; celle-là  
 « doit donc se présenter de même que les autres. Sup-  
 « posons deux caractères d'imprimerie, D et I, jetés  
 « au hasard : n'y ayant que deux combinaisons, il y  
 « a à parier que, sur deux projections, celle que l'on  
 « veut arrivera. Supposons ensuite le mot entier *Dieu* :  
 « les quatre lettres qui le composent offrant vingt-  
 « quatre combinaisons, il y a à parier que, sur vingt-  
 « quatre projections, le mot *Dieu* se trouvera une fois  
 « formé. Un plus grand nombre de caractères à faire  
 « arranger selon un ordre, ne présente qu'un plus  
 « grand nombre de combinaisons, et n'exige qu'un plus  
 « grand nombre de projections. Ainsi, le nombre infini  
 « de ces projections, donnera, parmi une multitude  
 « de réunions confuses, dans l'un l'Iliade, dans l'autre  
 « l'Énéide; dans une autre la Mélomanie; et ainsi de  
 « tous les autres ouvrages. Appliquons ce raisonnement  
 « aux atomes. Il est clair que dans un nombre infini de  
 « siècles, après un nombre infini de combinaisons di-  
 « verses, de mondes formés et détruits successive-  
 « ment parce qu'ils n'étaient pas organisés de manière

« à se conserver , celui-ci, dont la composition est meilleure , est parvenu à se former. On serait bien étonné sans doute de voir sortir d'un cornet cent mille six de suite ; mais si les dés étaient pipés , on cesserait d'être surpris. Eh bien ! les molécules de matière peuvent être comparés à des dés pipés , c'est-à-dire produisant toujours certains effets déterminés : ces molécules étant extrêmement variées par elles-mêmes et par leurs combinaisons , elles sont pipées , pour ainsi dire , d'un infinité de façons différentes. La tête d'Homère , ou la tête de Virgile , n'ont été que des assemblages de molécules , ou , si l'on veut , de dés pipés par la nature , c'est-à-dire des êtres combinés et élaborés de manière à produire l'Iliade ou l'Enéide. »

XXIII. Hommes qui jouissez de votre raison , car c'est pour vous seuls que j'écris , je consens sans difficulté que vous croyez la formation de cet univers par le concours des atomes , aussi possible que vous jugez l'Iliade praticable par une multitude de caractères jetés au hasard.

Des caractères jetés confusément , l'ont été par quelqu'un. Qui est-ce qui a lancé les atomes à travers l'espace ? C'est la nature , répond-on. Mais la nature n'est autre chose que les molécules de matière rassemblées ; ce sont donc les molécules de matière qui se font mouvoir : voilà un effet qui est sa propre cause.

C'est des débris d'une multitude de mondes successifs que l'on compose le monde actuel. J'aimerais autant entendre dire qu'un beau palais s'est élevé tout seul des ruines de plusieurs maisons.

Des dés pipés l'ont été par quelqu'un ; ils sont l'ouvrage d'une intelligence ; ils sont faits pour un objet. Qui est-ce qui a pipé les atomes ? C'est , dit-on toujours , la nature. La nature est-elle un être intelligent ? c'est donc une intelligence qui a présidé à la composition du monde. Ne l'est-elle pas ? ce sont donc les atomes qui se sont pipés eux-mêmes. C'est une comparaison bien maladroite pour prouver qu'un ouvrage a pu être fait

par une cause aveugle et sans dessein, de l'assimiler à ce qui exige une cause intelligente et agissant avec projet.

Les calculs dont on étoit cette difficulté pèchent essentiellement en un point. On ne fait attention qu'à une combinaison purement spéculative, qu'à une progression abstraite de nombres; on ne considère pas les obstacles sans nombre qui s'élèveront dans la pratique de l'immense multitude et de la prodigieuse variété soit des moyens, soit des objets. D'abord, de ce qu'un petit nombre de combinaisons sur un petit nombre d'objets pourrait difficilement, mais absolument, produire un ordre peu compliqué, on conclut à tort que des millions de milliards de caractères d'imprimerie puissent fortuitement produire un long et beau poëme. Et quand, contre toute raison, nous en accorderions la possibilité, les athées n'en pourraient encore tirer aucun parti pour leur système. Ce n'est pas seulement une combinaison d'un seul genre, comme celles des caractères d'imprimerie, ce sont des combinaisons de genres tous différents, que le concours des atomes aurait dû produire. Il aurait fallu un genre de combinaison pour former les astres lumineux; un autre pour composer les globes solides; une multitude d'autres pour les diverses plantes, pour les différents animaux; d'autres encore pour l'air, pour l'eau, pour le feu, pour tous les phénomènes de la lumière, du son, de l'électricité, du magnétisme; et ainsi du reste: en un mot, chaque sorte d'être aurait dû être le produit d'une combinaison différente de celle de tous les autres: il aurait fallu que ces combinaisons toutes diverses se combinassent encore entre elles; qu'une même cause aveugle, une même nature opérât ces combinaisons de manières toutes variées, de manières toutes justes, de manières toutes parfaitement relatives les unes aux autres, de manières qui formassent une multitude, une gradation de tous particuliers, entièrement dissemblables, et cependant se correspondant entre eux, et formant par leur ensemble

un tout général qui se soutint par l'harmonie, et en même temps par la diversité et l'opposition de ses parties.

XXIV. Voici une autre difficulté que les athées répètent souvent avec grande confiance : « Si, d'après  
 « les choses où nous croyons apercevoir de l'ordre,  
 « nous jugeons que l'univers est l'effet d'une cause in-  
 « telligente et sage, les choses où nous ne découvrons  
 « aucun ordre, où nous apercevons même du dés-  
 « ordre, doivent nous convaincre du contraire. Nous  
 « ne pouvons juger de cette cause que par ses effets :  
 « nous ne pouvons juger de l'ensemble de l'univers  
 « que par les parties qui nous sont connues ; or,  
 « dans ce monde, il y a manifestement beaucoup  
 « de choses contraires à une bonne administration,  
 « beaucoup de choses désordonnées. Nous voyons un  
 « grand nombre de parties inutiles, faites sans raison,  
 « placées sans rapport, actives sans but. Il y en a  
 « même beaucoup qui sont nuisibles, et qui rendent  
 « malheureux les êtres qui sont dans le monde. De  
 « tous ces êtres, il n'y a pas un seul qui ne ren-  
 « ferme des imperfections ; tous sont imparfaits,  
 « tous le sont inégalement. Un auteur que l'on sup-  
 « pose infiniment puissant, sage, juste, aurait-il  
 « laissé dans son ouvrage tant d'imperfections ? aurait-  
 « il mis ces irrégularités entre des créatures qu'il  
 « doit aimer également ? »

Je n'examine pas encore la partie de l'objection relative aux choses que l'on dit nuisibles aux êtres qui sont dans le monde : ce sera l'objet d'une discussion particulière (1). Je ne m'occupe en ce moment que de ce qui concerne le désordre et les imperfections qu'on dit être dans le monde.

XXV. Le principe sur lequel porte toute l'objection est faux. De ce qu'un grand nombre de parties de l'univers nous présente un ordre admi-

---

(1) Voyez ci-dessus, partie 2, chap. 2 ; n° 8 et s.

nable, nous concluons avec raison que l'univers a été formé par un ordonnateur intelligent : mais la proposition inverse ne fonde pas la conséquence contraire. De ce qu'il y a dans le monde des parties dont nous ne connaissons pas les rapports et la destination, nous ne sommes nullement autorisés à conclure que l'univers n'est point l'œuvre d'une intelligence. Distinguons deux choses fort différentes : apercevoir clairement qu'une chose est inutile, et ne pas découvrir à quoi elle est utile. Notre ignorance d'une chose n'est assurément pas un titre pour en juger.

Or, d'abord je dis que nous ignorons, et qu'il est tout simple que nous ignorions, l'utilité d'un grand nombre de choses : leur destination est analogue à leur nature ; et combien il y a d'êtres dont nous ne connaissons pas la nature ! Leur utilité est le résultat de leurs rapports : aurions-nous la prétention de connaître toutes les relations des êtres entre eux ? Pour juger qu'un être est inutile, il faudrait être assuré qu'il n'a aucun rapport avec aucun être connu ou inconnu, soit comme cause, soit comme effet, soit comme terme, soit comme moyen. Les erreurs dans ce genre viennent quelquefois de vouloir prendre pour la fin ce qui n'en est que le moyen. Je trouve un amas de pierres jetées confusément sur un champ ; je les juge inutiles et même nuisibles, parce que j'ignore qu'elles y ont été apportées pour bâtir une maison. D'autres fois nous ne considérons qu'un être isolé, sans avoir égard à la place qu'il occupe dans la création et à ses relations avec les autres êtres, qui sont précisément ce qui fait son utilité, et nous osons le juger inutile (1). Ne voyons-nous pas tous les jours

---

(1) Ita ordinantur omnia finibus suis in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si in toto consideremus, plurimum placeret. (*S. Augustinus, de Vera religione, n° 76.*)

dans les arts mécaniques beaucoup de choses intelligibles seulement pour les gens instruits, et qui échappent aux connaissances du vulgaire? Plus des ouvrages sont compliqués et parfaits, plus ils surpassent la portée du peuple des spectateurs. Il y a une distance incommensurablement plus grande, puisqu'elle est infinie, entre le fabricant du monde et nous, qu'entre l'artiste le plus habile et le sauvage le plus grossier. Nous ne devons donc pas être étonnés que cet ouvrage du Tout-Puissant, dont les parties sont si multipliées, dont les détails sont si variés, dont les rapports sont si compliqués, n'excède de beaucoup des lumières aussi courtes, des esprits aussi faibles que les nôtres (1).

(1) Quis potest dicere : Cur ita facis? *Job.* 9; 12.)

Quis enim hominum poterit scire consilium Dei? aut quis poterit cogitare quid velit Deus? Cogitationes enim mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. (*Sap.* 9; 13, 14.)

Multa abscondita sunt majora his : pauca autem videmus operum ejus. (*Eccl.* 43; 36.)

Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ, neque viæ meæ viæ vestræ, dicit Dominus. Quia sic ut exaltantur cœli a terra, sic exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris. (*Is.* 55; 8, 9.)

O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia ejus, et investigabiles viæ ejus! Quis enim cognovit sensum Domini? (*Rom.* 11; 33, 34.)

Ad quos juste quis dicat, quemadmodum ipse homo suggerit : quatenus super Deum extollitis cogitationes vestras inconsiderate elati. Audistis mensos esse cœlos in palma. Dicite mihi mensuram, et enarrate multitudinem cubitorum; exponite mihi plenitudinem circummensurationis; initium et finem, quæ non intelligit cor hominis et non comprehendit. Vere enim magna sunt thesauriophylacia cœlestia. (*S. Irenæus, contra hæret., lib. 4; cap. 19, n° 2.*)

Quis causas naturasque cœli hujus et superiorum sciat? Quis corpoream aeris hujus, ut quidam putant, se disserere posse mentiatur? Quis terram aqua portari, an aquam terræ gremio contineri se nosse præsumat? Quis spiritus aëris, quis fugas ventorum, quis inter marinos æstus fluminum augmenta, quis denique opificium Domini Deique consilium se deprehendisse gloriabitur? (*S. Zeno Veron., lib. 2; tract. 17, n° 1.*)

Quando enim Deus operatur aliquid, noli humana ratiocinatione

Je dis ensuite, et ceci est évident, qu'ignorant nécessairement la nature et les relations des différents êtres, nous ne pouvons avec justice taxer d'inutilité aucune partie de l'univers, et que nous aurions la témérité de juger étranger à la sagesse ce qui pourrait être l'effet de la plus profonde sagesse. Quand j'entends des hommes qui se disent philosophes, proposer cette objection, je me figure un homme qui, n'ayant aucune idée de mécanique, à l'inspection d'une horloge, critique et prétend retrancher quelques-unes des pièces qui la composent, décidant d'un ton tranchant qu'elles ne servent à rien (1).

ejus opera exquirere. Transcendunt enim mentem nostram: et nunquam potest humana cogitatio attingere et comprehendere eorum quæ a Deo condita sunt rationem. (*S. Joannes Chrisost., in cap. 7 Gen., homil. 25; n° 4.*)

Nobis increduli responderent; Si vultis ut credamus, de singulis reddite rationem. Nos non posse confitemur, eo quod istis et similibus Dei operibus infirma mortalium ratio vinceretur: fixam tamen apud nos esse rationem, non sine ratione omnipotentem facere; unde animus humanus infirmus rationem non potest reddere. Et in multis quidem rebus incertum esse quid velit. (*S. Augustinus, de Civit. Dei, lib. 21; cap. 5, n° 2.*)

Multa sunt in dispensationem divinorum operum, quorum, causis latentibus, soli monstrantur effectus: ut cum pateat quod geritur, non pateat ad quod geratur; negotio in medium deducto, et in oculum rationi subducto, ut in eadem re, et de inscrutabilibus præsumptio comprimatur, et de manifestis falsitas refutetur. (*Opus S. Leoni adjud. de Vocat. gent., lib. 1; cap. 14.*)

(1) Ne dicas, quare hoc? aut ad quid hoc? Unumquodque utile est, etsi nos rationem ignoramus. Sicut enim si in medici officinam ingrediaris, et multa proposita videas instrumenta, varietatem instrumentorum admiraris, licet ipsorum non scias usus: sic et in creatura facias, etsi videas multa animalium, herbarum, plantarum et aliarum rerum quarum utilitates nescias, admirare ipsarum varietatem, optimumque opificem, Deum; quoniam nec omnia tibi nota sunt, nec omnia incognita. Non fecit quippe omnia incognita, ne dicas esse mundum sine providentia; non permisit vero tibi cognita esse omnia, ne cognitionis magnitudo te in superbiam extollat. (*S. Joannes Chrysost., ad Pop. Ant., homil. 12; n° 3.*)

Si intrares forte in officinam fabriferrarii, non auderes reprehendere folles, incudes, maleos. Et da imperitum hominem, nescientem

Je l'ai déjà dit, et je ne cesserai de le répéter : pour juger qu'une chose est l'œuvre de l'industrie, il n'est pas nécessaire de connaître toutes les fins pour lesquelles elle a été faite. Nous voyons certainement dans la machine de l'univers plus de grandeur, plus de variété, plus de régularité, plus de relations entre les parties, plus de concours aux mêmes fins, en un mot plus d'ordre qu'il n'en faut pour nous assurer qu'il y a dans sa disposition des causes finales; et par conséquent dans sa cause efficiente de l'intelligence. A cette vérité, ajoutons-en une autre. Chaque connaissance que nous acquérons (et tous les jours l'anatomie, l'astronomie, l'histoire naturelle s'agrandissent) nous montre dans les choses naturelles des utilités jusque là inconnues : chaque découverte que fait la physique devient une nouvelle preuve de la sagesse suprême qui a donné des lois à la nature.

XXVI. Quand on reproche au créateur les imperfections qui se trouvent dans ses créatures, on prétend donc qu'il aurait dû les faire toutes infiniment parfaites? Tout défaut de perfection est une imperfection. Relativement à nous, le parfait et l'imparfait sont des termes relatifs; il n'y a de perfection absolue que celle qui est infinie; tant que celle des créatures ne le serait pas, elle pourrait être augmentée : on se plaindrait toujours, comme à présent, de ce qu'elle ne serait pas plus grande. Mais une créature infiniment parfaite répugne dans les termes : elle répugne du côté de la créature; l'infini appartient exclusivement à l'être nécessaire, le contingent est essentiellement limité : elle répugne de la part du créateur : en créant l'infini il ne

quid, quare fit, et omnia reprehendit. Sed si non habeat peritiam artificis, et habeat saltem considerationem hominis, quid sibi dicit : Non sire causa folles hoc loco positi sunt. Artifex novit quare, etsi ego non novi. In officina non audes vituperare sabrum; et audes in hoc mundo reprehendere Deum! (*S. Augustinus, Enar. in psalm. 148; n° 12.*)

pourrait rien y ajouter, sa puissance serait épuisée, il cesserait d'être tout-puissant. La toute puissance de Dieu s'oppose donc à ce qu'il crée des êtres infiniment parfaits. Nous avons vu qu'elle ne s'étend pas à produire soit ce qui contrarie les attributs divins, soit ce qui implique contradiction.

On prétend que Dieu devait à toutes ses créatures la même perfection. Il leur devait donc à toutes la même destination. Il a donné à chaque espèce d'être le genre et le degré de perfection analogue à la fin pour laquelle il la créait; cela suffit pour justifier sa sagesse. Croit-on que l'ordre du monde fût plus parfait si toutes les parties étaient de la même espèce, toutes égales, toutes absolument semblables? Ne voyons-nous pas au contraire que cette immense variété, cette coordination, cette subordination des êtres les uns aux autres, contribuent à rendre l'ordre de cet univers plus admirable? L'incalculable diversité des êtres atteste la puissance de leur créateur; la multiplicité et l'exactitude de leurs relations proclament sa sagesse (1).

On traite de partialité injuste l'inégale distribution des propriétés entre les divers êtres. Le distributeur des dons n'en est-il pas le maître? Ce qu'il donne à l'un l'ôte-t-il à l'autre? Il doit, dit-on, à toutes ses créatures

(1) Summe bonus fecit omnia, sibi quidem imparia, sed tamen bona. Bonum quippe, etiam non summum, imo vero etiam infimum, nisi a summo bono esse non posset. Nimis autem de Deo male sentit qui propterea bonum esse aliquid negat, quia æquale Deo non esse cognoscit.... Unus ergo atque idem Deus est institutor cæli et terræ, stellarum et herbarum. Quidquid mensura, forma, ordine suo constat in cælo et in terra, non solum illi a quo sunt condita, sed nec inter se esse oportebat æqualia, et ideo sunt omnia. Nam si essent æqualia, unum genus bonorum esset, non omnia. Nunc vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora; et bonitas inferiorum addit laudibus meliorum, et in rerum bonarum inæqualitate ipsa est jucunda gradatio; ubi minorum comparatio ampliorum est commendatio. (*S. Augustinus, contra advers. Legis et Prophet., lib. 1; cap. 4, n° 6.*) *Vid. idem, de Genesi, cont. Manich., lib. 11; cap. 29, n° 43.*)

un amour égal. Sur quel fondement assure-t-on qu'il doit aimer également l'homme, la bête, la plante, la pierre? Il leur doit seulement, ou plutôt c'est à lui-même et à sa sagesse qu'il doit de rendre chaque être propre à la fin pour laquelle il le fait exister.

XXVII. Les athées présentent encore contre le principe des causes finales divers sophismes, qu'il n'est pas tout-à-fait inutile d'examiner soigneusement.

« L'homme, disent-ils, agit pour une fin qui est son besoin : Dieu, qui n'a besoin de rien, ne peut pas se proposer une fin. »

Il s'ensuit de là que Dieu n'agit pas pour la même fin que l'homme : ne peut-il pas s'en proposer une autre?

« C'est, ajoute-t-on, l'ignorance des causes physiques qui fait recourir aux causes finales. »

Fausse assertion. Plus nous pénétrons dans la connaissance des causes physiques, plus nous reconnaissons la nécessité de la cause première qui en a voulu l'effet. Plus j'étudie le mécanisme de l'œil, plus je reconnais la cause finale de ses diverses parties.

« Les causes finales ne sont, dit-on, que des abstractions mentales, que des rapports arbitraires. »

L'idée générale de cause finale est, dans notre esprit, une abstraction; mais elle a un fondement au dehors. En voyant une belle statue, je conclus que le sculpteur a eu, en la faisant, une intention : de ce que cette idée est abstraite dans mon esprit, s'ensuit-il que l'artiste ne se soit réellement proposé aucune fin?

Nos idées des causes finales ne sont nullement arbitraires : il ne dépend pas de nous de les changer. Suis-je le maître de voir par les oreilles, d'entendre par les yeux?

On réchauffe une vieille objection de Lucrèce (1).

---

(1) *Illud in his rebus vitium vehementer, et istum Effugere errorem, vitareque præmeditator,*

« Nous usons des choses parce qu'elles existent ;  
 « elles n'existent point pour que nous en usions. L'u-  
 « sage de la chose est postérieur à la chose même.  
 « Nos membres existaient avant que nous nous en  
 « servissions : pourquoi donc croire qu'ils ont été  
 « créés par l'utilité dont ils sont ?

Raisonnement ridicule. Il faut bien que les choses soient faites pour que l'on s'en serve. La maison doit être bâtie avant qu'on l'habite, s'ensuit-il qu'elle n'a pas été bâtie pour être habitée ? Nous n'userions pas de nos membres comme nous faisons, s'ils n'existaient pas tels qu'ils sont : mais ce n'est point par choix que nous en usons ainsi : c'est leur conformation qui nous y force impérieusement. « Si une horloge n'est  
 « pas faite pour montrer l'heure, dit un auteur qui  
 « ne doit pas être suspect aux incrédules, j'avouerais  
 « alors que les causes finales sont des chimères, et je  
 « trouverai fort bon qu'on m'appelle cause-finalier,  
 « c'est-à-dire un imbécile (1). »

En voilà, je crois, plus qu'il n'en faut pour réfuter

Lumina ne facias oculorum clara creata,  
 Prospicere ut possimus, et ut proferre viam  
 Proceros passus ideo fastigia posse  
 Surarum ac feminum pedibus fundata plicari;  
 Brachia tuum porro validis ex apta lacertis  
 Esse, manusque datas utraque ex parte ministras,  
 Ut facere ad vitam possimus quæ foret usus.  
 Cætera de genere hoc inter quæcumque pretantur,  
 Omnia perversa præpostera sunt ratione.  
 Nihil adeo quoniam natum est in corpore, ut uti  
 Possemus; sed quod natum est, id procreat usum;  
 Nec fuit ante videre oculorum lumina nata,  
 Nec dictis orare prius quam lingua creata est;  
 Sed potius longe linguæ præcessit origo  
 Sermonem, multoque creatæ sunt prius aures,  
 Quam sonus est auditus; et omnia denique membra  
 Ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus;  
 Haud igitur potuere utendi crescere causa.

(*Lucretius, lib. 4; vers. 821 et seq.*)

(1) Dictionnaire philos., *Causes finales*, sect. 2.)

des objections si futiles, qu'on peut dire avec Cicéron, que ce sont plutôt des délires d'hommes dans le sommeil, que des raisonnements de philosophes (1).



## CHAPITRE TROISIÈME.

### PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LE CONSENTEMENT DU GENRE HUMAIN.

CETTE preuve consiste en deux propositions, l'une de fait, l'autre de droit, qui vont faire le sujet des deux articles suivants. La première est que l'universalité des nations a de tout temps reconnu l'existence de la Divinité. La seconde est que cette doctrine unanime de tout le genre humain est du plus grand poids pour prouver l'existence de Dieu.

#### ARTICLE PREMIER.

*Le dogme de l'existence de Dieu est la croyance de l'universalité du genre humain.*

Cette question peut être considérée relativement aux nations anciennes, et relativement aux modernes.

I. Par rapport aux peuples de l'antiquité, nous avons les témoignages de tous les écrivains des temps les plus reculés. Sans parler de Moïse, le plus ancien historien qui existe, et des autres écrivains hébreux, nous voyons Hérodote, le premier entre les historiens profanes, et tous ceux qui l'ont suivi, faire mention de la religion de tous les peuples dont ils parlent, quoiqu'ils remontent quelquefois jusqu'aux temps fabuleux. Il en est de même des poètes de la plus

---

(1) *Exposui fere, non philosophorum judicia, sed delirantium somnia. (Cicero, de Nat. Dcor., lib. 1; cap. 16.)*

haute antiquité. Hésiode, Homère, tous les autres, chantent la religion des peuples, et en parlent comme d'une chose existante de tout temps. Il y a quelquefois des contradictions entre ces divers auteurs sur les mœurs, les lois, le gouvernement de ces peuples; il n'y en a point sur leur théisme. Aux écrivains, nous pouvons joindre les monuments qui nous restent des temps antérieurs même à l'histoire; les hiéroglyphes, les statues, les vases égyptiens, étrusques et autres; les ruines de plusieurs temples: tous ces témoins muets attestent que l'homme de tous les siècles a eu une religion, comme il a eu un corps et une raison.

Veut-on des témoignages plus positifs encore? Nous avons rapporté un texte de Platon, qui donne pour preuve de l'existence des dieux, d'abord l'ordre du monde, ensuite le consentement universel de tous les hommes, grecs et barbares (1). Le même philosophe dit, dans un autre endroit, qu'il n'y a jamais eu personne qui, depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, ait persévéré dans l'opinion qu'il n'y a pas de Dieu (2).

Cicéron, dans le premier livre de son ouvrage sur la nature des dieux, présente un épicurien établissant sur ce fondement l'existence de la Divinité. Au second livre, un académicien emploie le même raisonnement (3). Parlant en son nom dans le *Traité des lois*, il déclare qu'il n'y a pas de nation tellement barbare, tellement féroce, que, même ignorant quel Dieu elle doit adorer, elle ne reconnaisse cependant qu'elle doit en adorer un (4).

(1) Voyez ci dessus, *chap. 2; art. 2, n° 9, note 1.*

(2) *Profecto nullus eorum ab adolescentia usque ad senectam in hac opinione, quod Dii non essent, perseveravit. (Plato, de Legibus, lib. 10.)*

(3) *Vid. Cicero, de Nat. Deor., lib. 1; cap. 16 et 17, et lib. 2; cap. 2.*

(4) *Itaque ex tot generibus nullum est animal præter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Ipsisque in hominibus ulla est*

Sénèque n'est pas moins précis. Il dit positivement que la doctrine de l'existence des dieux est celle de tous les hommes; et qu'il n'y a pas une nation tellement dépourvue de mœurs et de lois, qu'elle ne reconnaisse quelque Dieu (1).

Plutarque dit que, si on veut parcourir la terre, on pourra trouver des villes sans murs, sans lettres, sans lois, sans maisons, sans richesses, sans monnaies, qui ne connaissent ni les gymnases, ni les théâtres; mais quant à une ville n'ayant point de temples et de dieux, ne faisant point usage de prières, de serments, d'oracles, n'implorant pas le bien par des sacrifices, ne détournant pas les maux par les actes religieux; que personne n'en a jamais vu une telle (2).

A ces autorités, il serait facile d'ajouter beaucoup d'autres, tirées des seuls auteurs païens: mais il n'y en aurait pas de plus graves que celles des auteurs célèbres que je viens de citer; je crois leur témoignage plus que suffisant pour établir la vérité du fait dont il s'agit.

Nous avons cependant quelque chose de plus démonstratif encore. Ce qui prouve le plus complètement une vérité, c'est l'aveu de ceux qui seraient intéressés à la contester. Lucrèce loue Epicure d'avoir été le premier à combattre la religion parmi les hom-

gens tam immansueta, tamque fera, quæ non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum esse non sciat. (*Cicero, de Legibus, lib 1; cap. 8.*)

(1) Multum dare solemus præsumptioni omnium hominum. Apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri. Tanquam Deos esse sic colligimus, quod omnibus de Diis opinio insita sit: nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos Deos credat. (*Seneca, Epist. 117.*)

(2) Et si terras obeas, invenire possis urbes, muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiarum et theatrorum nescientes: urbem templis Diisque carentem quæ precibus, jurejurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit. (*Plutarchus, adv. Colotem.*)

mes (1) : tous les hommes antérieurs à Epicure avaient donc une religion ? Lucien, autre ennemi de toute religion, dans un de ses dialogues, introduit Timoclès, religieux, disant que s'il n'y a pas de dieux tous les hommes sont trompés, et Damis, incrédule, ne contestant pas le fait de cette universalité de doctrine, et niant seulement la conséquence qu'en tire son adversaire (2). Deux écrivains aussi éclairés que Lucrèce et Lucien n'auraient pas avoué que le théisme est la doctrine de tout le genre humain, si ce n'eût pas été une vérité tellement reconnue qu'elle était incontestable. Ils n'ont pas nié le fait si contraire à leur système ; ils en deviennent par là les témoins les plus irrécusables.

II. Pour combattre ces imposantes autorités, les incrédules, et spécialement Bayle, ont été rechercher dans tous les auteurs anciens toutes les expressions qui peuvent donner l'idée de peuples ignorant l'existence de la Divinité. Il n'est pas difficile de répondre à ces allégations. Homère parle d'un peuple qui ne se soucie pas de Jupiter : en voilà assez pour conclure qu'il ne croyait à aucun Dieu ! Strabon dit des Ethiopiens et des Lusitaniens, que quelques personnes les croyaient athées ; et on prétend que, d'après l'autorité de Strabon, ils étaient tels ! Méla parle de peuples de l'Ethiopie qui détestaient le soleil, comme pestilentiel pour eux et pour leurs campagnes ; on veut que Méla ait fait d'eux des athées ! Une observation générale répond à presque toutes les citations objectées. Le mot *athée* ne signifiait pas toujours l'homme qui

(1) Humana ante oculos fœde cum vita jaceret

In terris oppressa gravi sub religione,

Quæ caput e cœli regionibus ostendebat

Horribili super aspectu mortalibus instans ;

Primum Graius homo mortaleis tollere contra

Est oculos ausus, primusque obsistere contra.

(*Lucretius, lib. 1 ; vers. 63 et seq.*)

(2) Vid. Lucians, *Jupiter tragœdus*, n° 42 et seq.

nie la divinité ; on l'employait pour signifier les méchants, les impies, ceux qui méprisaient les dieux du paganisme. Ainsi Socrate fut condamné comme athée ; ainsi Pline dit que les Juifs étaient renommés par leur mépris des dieux ; ainsi les chrétiens étaient taxés d'athéisme ; et nous voyons les premiers apologistes occupés à réfuter cette inculpation. Il serait donc injuste de prendre à la lettre cette expression, que l'on trouve quelquefois appliquée à divers peuples. Elle ne peut certainement pas affaiblir les témoignages de si grands poids que nous venons de rapporter.

III. Venons aux nations modernes. Il ne peut pas y avoir de difficulté, et on n'en élève point, sur les nations policées de l'Europe et de l'Asie : il est hors de doute qu'il n'y en a aucune qui n'ait une religion ; et leurs histoires bien connues font foi qu'elles en ont toujours eu. Ce n'est donc que sur les peuples nouvellement découverts qu'il peut y avoir de la contestation. Encore est-il certain et reconnu que beaucoup de ces peuples, qui avaient de la civilisation, tels que les Mexicains et les Péruviens, adoraient des divinités. Nous soutenons que tous les autres qui ont été découverts depuis trois siècles, ont aussi, d'après toutes les relations les plus exactes, des notions de la divinité.

IV. « Bayle prétend que pour que du consentement  
 « des peuples on pût tirer quelque induction, il fau-  
 « draît être assuré que ce consentement fût absolu-  
 « ment, et sans exception, unanime. Or, comment  
 « peut-on être assuré que les peuples qui habitent les  
 « terres australes, encore inconnues, reconnaissent  
 « un Dieu ? Il cite au contraire plusieurs relations de  
 « voyages, selon lesquelles les peuples qui habitent di-  
 « verses régions nouvellement découvertes n'ont au-  
 « cune notion de la Divinité : il allègue enfin le grand  
 « et florissant empire de la Chine, où il existe une  
 « secte, non d'ignorants, mais de lettrés, laquelle est  
 « très-étendue, et à la tête des affaires, et qui ne croit  
 « pas à l'existence d'un Dieu maître du monde, mais

« admet seulement une force qui existe sans raison des « mouvements nécessaires. »

V. Il existe à la Chine une secte que l'on dit être d'athées. S'ensuit-il de là que la Chine soit un pays d'athées? Il y avait à Rome des épicuriens; les Romains ne croyaient-ils pas à la Providence? L'Angleterre est-elle méthodiste parce que cette secte y existe? Peut-être, en examinant la chose de près, pourrait-on justifier de l'accusation d'athéisme ces lettrés chinois : ils admettent dans la nature une force infinie, éternelle, infiniment parfaite, qu'ils nomment *Taiki* ou *Li*; ils lui attribuent la vie, la nomment l'âme ou l'esprit du ciel, et disent de si grandes choses de son intelligence et de sa puissance, qu'il y a dans le peuple des personnes qui lui offrent des sacrifices. Au reste, cela nous intéresse assez peu : ce qui répond pleinement à Bayle, c'est que cette secte n'est point, comme il le prétend, dominante dans l'empire. La religion qui, pendant deux mille ans, a été celle de tous les Chinois, consiste dans la croyance d'un seul Dieu, créateur, conservateur et régisseur du monde. C'est la doctrine de l'empereur et des grands. En 1600, le prince déclara, dans un édit, que les Chinois adorent, non le ciel matériel, mais le maître du ciel. La secte dominante des lettrés, très-attachée à cette ancienne doctrine, condamne les diverses sectes répandues parmi le peuple : ainsi nous l'apprend le père du Halde, l'auteur qui a le mieux connu et le plus amplement écrit l'histoire de ce pays, et qui, de plus, est d'accord avec les écrivains les plus exacts.

VI. Aux relations de voyageurs qu'on allègue, quelques observations répondront suffisamment.

1° Parmi ces auteurs, que l'on dit si décisifs, plusieurs disent simplement qu'ils n'ont aperçu chez les peuples dont ils parlent aucun vestige de religion.

2° Parmi ceux qui sont les plus tranchants, plusieurs ont bâti leur conjecture sur de légers fondements, n'ayant pas pu ou n'ayant pas osé converser avec les habitants de ce pays.

3° Plusieurs fondent leur relation sur ce qu'ils n'ont vu chez certains peuples, ni temples, ni cérémonies. Cela ne doit pas étonner parmi des peuplades vagabondes, qui n'ont ni demeures fixes, ni cités : autre chose est ne pas croire un Dieu, autre chose ne pas lui rendre un culte solennel.

4° Beaucoup de ces voyageurs qui avaient accusé certains peuples d'athéisme, ont été contredits par d'autres plus instruits, ou se sont rétractés eux-mêmes. Par exemple, les Hottentots, taxés d'athéisme dans quelques relations, ont été justifiés par Kolbe, qui a vécu parmi eux. Les sauvages du Canada sont lavés du même reproche par Chamblain, lequel rapporte qu'ayant demandé à un Canadien pourquoi il n'adressait pas de prières à Dieu ; il lui fut répondu qu'il était laissé au pouvoir de chacun d'en faire intérieurement, et dans son esprit. Wihlow déclare qu'il s'était trompé sur les sauvages de la Nouvelle-Angleterre, que, sur une première apparence, il avait crus sans religion. Les voyageurs anglais qui dans ces derniers temps ont enrichi la géographie de tant de magnifiques découvertes, avaient annoncé que dans quelques îles de la mer du Sud ils n'avaient trouvé aucune trace de la connaissance de Dieu. Mais étant retournés dans ces mêmes îles, y faisant un plus long séjour, en connaissant mieux la langue, ils ont vu, partout où ils ont pénétré, la connaissance et le culte de la Divinité. Tous ces peuples, qui n'avaient aucune communication avec les nations que nous connaissons, avaient cependant, de même qu'elles, une notion de la Divinité. Malgré les distances et les obstacles qui, avant le perfectionnement de la navigation, séparaient une partie du genre humain de l'autre, tout le genre humain, sans s'être concerté, était dans la même persuasion.

5° Mais supposons que de ces relations si incertaines en elles-mêmes, et combattues par de bien plus graves autorités, il y en ait quelque-une de vraie. Comment

les voyageurs nous peignent ils les nations qu'ils disent être sans religion? Ils nous les représentent comme des êtres ayant tout au plus la figure humaine; n'ayant d'ailleurs ni lois, ni mœurs, ni idée d'aucun art quelconque; et dont toutes les pensées sont concentrées dans le petit nombre de choses nécessaires pour soutenir misérablement leur existence. Et quand il serait vrai que, dans quelque coin de la terre séparé des autres nations, il y aurait une horde d'hommes réduits à ce déplorable et honteux état, que pourrait-on en conclure contre l'universalité de toutes les autres nations? Serait-il juste de juger des qualités corporelles de l'homme, par les aveugles, les sourds et les muets? et de ses facultés spirituelles, par les imbéciles, les insensés, les furieux (1)?

VII. Il est de toute fausseté, le principe de Bayle, que le consentement des peuples n'est d'aucune autorité, s'il n'est pas absolument, et sans exception, unanime. Quand nous parlons d'unanimité, nous entendons l'unanimité morale. Tous les hommes des pays policés reconnaissent l'existence de Dieu, quoique dans quelques régions il y ait des hommes qui la rejettent: mais heureusement ils ont toujours été en trop petit nombre pour empêcher l'unanimité (2). De même, quand il se trouverait, ce qui est contre toute vraisemblance, quelque petite peuplade assez dépourvue de raison pour ne pas reconnaître ce que toutes les autres nations regardent comme incontestable, l'unanimité du genre humain n'en serait pas altérée.

VIII. Ce qui achève de démontrer l'absurdité de l'o-

(1) At ex gentibus, illis tam afferatis et inhumanis, tam oportet ab æquis judicibus convicium fieri naturæ humanæ. (*Porphyrius, libro de Abſtinentia.*)

(2) Quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauci sunt; et difficile est occurrere in hominem qui dicat in corde suo: *Non est Deus.* Tamen sic pauci sunt; ut inter multos timendo hoc dicere in corde suo dicunt, quia ore dicere, non audent. (*S. August., Enarr. in psalm. 52; n° 2.*)

pinion que Bayle a entrepris d'étayer de son érudition et de sa dialectique, c'est la pitoyable ressource à laquelle il est réduit, qu'on ignore si les peuples inconnus des terres australes ne sont pas athées. D'abord, lorsque cet auteur écrivait, l'existence des terres australes était un problème : aujourd'hui, elle paraît n'en plus être un ; les tentatives de l'immortel Cook semblent avoir prouvé qu'il n'en existe pas ; ou que, s'il y en a, elles sont dans une température tellement glaciale, que des créatures humaines ne pourraient y subsister. Mais enfin, depuis Bayle, d'autres terres ont été découvertes ; et partout où on a trouvé des habitants, on a trouvé la connaissance de la Divinité établie. Il reste encore probablement d'autres régions à découvrir ; mais nous pouvons raisonnablement juger que les hommes de ces pays sont comme tous les autres, et qu'ils ne sont pas privés d'une notion qui est universellement et sans exception partout ailleurs. De même que nous sommes fondés à penser qu'ils ont les mêmes facultés que le reste du genre humain, nous pouvons, à aussi juste titre, croire qu'ils en font le même usage.

## ARTICLE SECOND.

### *La croyance universelle prouve l'existence de Dieu.*

Pour prouver cette proposition j'en établis deux : 1<sup>o</sup> l'accord unanime de tous les hommes a en soi-même une très-grande force pour opérer la persuasion ; 2<sup>o</sup> spécialement sur la question de l'existence de Dieu, ce consentement universel a une autorité absolument décisive.

IX. D'abord, je dis qu'il n'y a pas d'homme qui, par ses seules lumières, puisse contre-balancer l'autorité universelle et perpétuelle de tout le genre humain. Ce serait un privilège personnel, qui supposerait une force d'esprit supérieure à celle de tous les hommes réunis : celui qui se vanterait de la posséder devrait démontrer

métaphysiquement la vérité de son opinion, opposée à celle des hommes de tout temps et de tout pays.

Il est reconnu de tout le monde qu'une opinion adoptée par un certain nombre de sages acquiert, par là même, un degré de probabilité. Si la majeure partie des sages y acquiescent, la probabilité devient plus grande : elle le sera encore plus quand elle réunira le suffrage de tous ; enfin, elle s'élève au plus haut degré, si elle est adoptée par tous les hommes, savants et ignorants. En effet, s'il n'y avait que les ignorants qui adhérassent à cette opinion, on pourrait dire que le suffrage des savants est supérieur à celui-là, et la ranger parmi les erreurs populaires : si au contraire il n'y avait dans ce sentiment que des savants, on pourrait prétendre qu'ils s'égarerent dans de vaines spéculations, et que le peuple, qui suit simplement la nature, est moins sujet à se tromper que les philosophes. Mais qu'objecter à la réunion des uns et des autres ; à cette unanimité de tous les hommes qui ont des préjugés, des affections, des intérêts, non-seulement divers, mais opposés ? Aussi la doctrine générale et constante de tous les hommes a-t-elle été regardée par les plus beaux génies comme une marque certaine de la vérité (1).

X. Je viens de considérer le témoignage du genre humain en général, et indépendamment des objets sur lesquels il porte : en conséquence, je ne l'ai présenté que comme établissant la plus forte probabilité. Il est en effet absolument possible que, sur certains objets, tous les hommes soient entraînés dans une erreur générale. La raison en est que sur quelques objets il peut y avoir des causes générales d'erreur, que les hommes, pendant des siècles, ne soient point à portée de reconnaître. Mais sur les points sur lesquels il ne peut pas y

---

(1) *Opinionum commenta delet Diis; naturæ judicia confirmat. (Cicero, de Natura Deor., lib. 2; cap. 2.)*

*Omni in re consensus omnium gentium lex naturæ putanda est. (Idem. Tuscul., lib. 1; cap. 3.)*

avoir de cause générale d'erreur, le consentement unanime de tous les temps et de tous les pays donne non-seulement une souveraine probabilité, mais une véritable certitude. Il n'y a point d'effet sans cause; point d'effet absolument et sans exception, en tout temps, en tout lieu, universel, sans une cause commune: il n'y a donc point d'erreur unanime dans tout le genre humain, qui n'ait une cause commune à tout le genre humain. Or, je dis, et ceci va former la preuve de ma seconde proposition, que la doctrine unanime de toutes les nations sur l'existence de Dieu, n'a ni ne peut avoir pour origine une cause d'erreur; et je prouve cette vérité de deux manières: d'abord, en montrant les causes réelles dont a pu procéder cette universalité, lesquelles n'ont pu établir que la vérité; ensuite, en reprenant les diverses causes de préjugé auxquelles les incrédules ont imaginé d'attribuer cette unanimité de persuasion, et en faisant voir qu'il est absurde de l'en faire découler.

XI. On ne peut assigner de vraie cause de la doctrine générale de l'existence de Dieu, que l'une des trois suivantes: ou une idée innée, infuse en notre nature, par Dieu lui-même; ou le raisonnement naturel, que le monde n'a pu exister et être arrangé aussi admirablement qu'il l'est que par un créateur et un ordonnateur; ou enfin une tradition originaire.

XII. Quand je parle d'idées innées, mon intention n'est pas d'assurer qu'il en existe: ou que l'idée de la Divinité soit telle: je ne prononce point entre Descartes et Locke; je laisse à la métaphysique ses disputes: ce n'est point sur des opinions d'école que nous fondons la certitude de l'existence de Dieu. Je dis seulement que si on veut admettre le système de Descartes, et regarder l'idée de Dieu comme innée, infuse par lui, et faisant partie de notre nature, on aura une cause très-simple de l'universelle diffusion du théisme, une cause commune à tous les hommes, une cause qui suppose la vérité de ce dogme. Cela est tellement évident, que les

incrédules nous imputent de vouloir faire de la notion de la Divinité une idée innée, et qu'ils la rejettent, comme on le sent facilement, avec un souverain mépris.

XIII. Mais nous sommes bien éloignés de raisonner ainsi : nous n'avons pas besoin de recourir au système des idées innées pour donner à l'universalité du théisme une cause qui en établisse la vérité. Locke lui-même, le grand ennemi des idées innées, la présente, et c'est la seconde que nous avons indiquée : « Telle est, dit-il, « l'idée de Dieu ; car les marques éclatantes d'une sage-  
 « gesse et d'une puissance extraordinaire paraissent si  
 « visiblement dans tous les ouvrages de la création,  
 « que toute créature raisonnable qui voudra y faire  
 « une sérieuse réflexion, ne saurait manquer de décou-  
 « vrir l'auteur de toutes ces merveilles ; et l'impression  
 « que la découverte d'un tel être doit faire nécessaire-  
 « ment sur l'âme de tous ceux qui en ont entendu  
 « parler une seule fois, est si grande, et entraîne avec  
 « elle une suite de pensées d'un si grand poids, et est  
 « si propre à se répandre dans le monde, qu'il me  
 « paraît tout à fait étrange qu'il puisse se trouver sur  
 « la terre une nation entière d'hommes assez stupides  
 « pour n'avoir aucune idée de Dieu : cela, dis-je, me  
 « semble aussi surprenant que d'imaginer des hommes  
 « qui n'auraient aucune idée des nombres et du  
 « feu (1). » Nous le dirons donc avec ce philosophe : s'il n'y a pas d'idées innées, il y en a de tellement naturelles qu'elles se présentent d'elles-mêmes à l'esprit ; et qu'aussitôt qu'elles lui sont offertes, il ne peut pas ne pas les saisir. Ainsi, la vue d'une machine artistement travaillée inspire tout de suite l'idée d'un ouvrier. Ce même jugement, à l'inspection de l'admirable machine du monde, a dû nécessairement produire la persuasion générale de la Divinité. Il y a une connexion

---

(1) Essai philosophique concernant l'entendement humain, liv. 1 ; chap. 3, paragr. 9.

si intime, si immédiate, si évidente entre l'ordre du monde et son ordonnateur, que d'elle-même elle frappe subitement, infailliblement, fortement tous les esprits. Comme partout le spectacle du monde est le même, partout le même jugement a dû se répéter (1). Ainsi se soutiennent et se confirment mutuellement les preuves des grandes vérités. Cette démonstration si simple de l'existence de Dieu a produit l'universalité de la croyance de ce dogme : et réciproquement l'universalité de cette croyance ajoute un nouveau poids à la démonstration, en faisant voir qu'elle a persuadé, non pas quelques personnes, mais la totalité absolue du genre humain.

(1) Notionem Dei suggestit primum conspecta omnium quæ in mundo sunt pulchritudo. Nihil enim pulchri temere et fortuito nascitur, sed ab arte aliqua nascitur. (*Plutarchus, de placitis philos., lib. 1; cap. 5.*)

Nam de innascibili Deo, nemo tam amens est qui, cælum contuens, Deum esse non sentiat. (*S. Hilarius, tract. in psalm. 122; n° 2.*)

Et unde notum est, o Paule! quod Deus ipsis cognitionem indiderit? *Quia, inquit, quod notum est ejus manifestum est in illis. At hoc sententia est, non demonstratio. Tu vero mihi proba, et ostende cognitionem Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos prætermisisse. Unde ergo manifesta erat? Vocemne illis emisit? Minime. Verum id effecit quod magis illos quam vox quælibet attrahere poterat. Creatum orbem in medio posuit; ita ut sapiens, idiota, Scytha, barbarus, ex solo visu visibilium edoctus, ad Deum conscendere posset.* (*S. Joannes Chrysost., in Epist. ad Rom., homil. 3; n° 2.*)

Hesterno die vobis insinuavimus sapientes gentium, quos philosophos dicant, ipsos qui in eis excellentissimi fuerunt, scrutatos fuisse naturam, et de operibus artificem cognovisse. Prophetas non audierunt; legem Dei non acceperunt; sed eis Deus, quodam modo silens, ipsius mundi operibus loquebatur; et eos ad quærendum artificem rerum mundi species invitabat. Nec potuerant in animum inducere cælum et terram sine auctore constare. (*S. August., sermo 241; in diebus Pasch. 12; cap. 1; n° 1.*)

Cujus notitiam homines primum adepti sunt ab eorum quæ nobis apparent pulchritudine, conjecturam capientes nihil pulchri temere et fortuito fieri, sed ab aliqua opificis arte. (*S. Cyrillus Alex. contra Julianum, lib. 2.*)

XIV. Enfin , une troisième cause naturelle de la diffusion du théisme sur toute la terre , est une tradition qui remonte aux premiers temps. Ce dogme n'a pas pu passer d'une nation à l'autre , puisqu'on le retrouve chez les peuples qui n'avaient avec les autres aucune relation. Cette profession générale d'une même croyance doit donc être antérieure à leur dispersion ; elle doit remonter à un temps où , réunis dans un même pays , les pères de ceux qui existent aujourd'hui ne faisaient qu'une seule nation. Aussi n'y a-t-il aucun temps antérieur à cette doctrine. On connaît les chefs de sectes , l'origine de beaucoup de sciences et d'arts : la notion de la Divinité précède tout cela : dans quelque temps qu'on voie des hommes , on les voit honorant Dieu. Le plus ancien des historiens nous explique cette antiquité , cette universalité , en remontant à un premier homme , de qui sont descendus tous ceux qui ont peuplé la terre. Si comme Moïse le rapporte , un seul homme créé de Dieu a été le père de tout le genre humain , il a dû laisser à sa postérité la connaissance de son créateur ; et réciproquement , si toute sa postérité a eu cette connaissance , il est tout simple qu'elle lui soit venue de cette source. L'antiquité du théisme , qui se perd dans la nuit des siècles , et son universalité , qui se répand partout où il y a des hommes , sont rendues faciles à comprendre par la narration de Moïse , et respectivement confirment sa narration.

Ainsi , sans nous arrêter aux idées innées , nous pouvons assigner pour cause générale primitive et pour principe de l'antiquité de ce dogme la tradition venant du premier homme ; et pour cause générale plus immédiate , et pour principe de la constante perpétuité de cette persuasion universelle , l'évidence résultant de l'ordre du monde.

XV. Sur ces causes du consentement général , nous disons deux choses : la première est d'une telle évidence que je ne m'attacherai pas même à la prouver : c'est que ce ne sont pas là des causes d'erreur ; et que si c'est

à elles qu'est due la diffusion universelle du théisme , cette universalité absolue n'est pas l'effet d'un faux préjugé. La seconde qui nous reste à prouver , c'est que ce sont là les seules causes auxquelles on puisse raisonnablement attribuer la croyance générale d'un Dieu. Tous les athées anciens et modernes ont épuisé leur imagination à rechercher d'autres causes de cette universalité , et des causes propres à introduire des préjugés : ils n'ont jamais pu , avec tous leurs efforts , en inventer que quatre : l'éducation , l'ignorance , la crainte et la politique. Ainsi , quand j'aurai montré qu'il est absurde d'attribuer le consentement général des peuples sur l'existence de Dieu à quelqu'une de ces causes , j'aurai achevé de démontrer que ce consentement ne tire son origine d'aucun principe d'erreur ; et c'est la seconde preuve que j'ai annoncée.

XVI. « On sait , nous dit-on en premier lieu , quelle « est la force des premières impressions reçues dans « l'enfance. On frappe dès les plus tendres années notre « imagination de l'idée d'un être suprême ; il n'est pas « étonnant qu'elle se grave bien avant dans nos esprits , « et qu'elle y laisse des traces tellement profondes « qu'elles ne s'effacent jamais. Il ne faut pas d'autre « cause de cette opinion généralement répandue ; elle « n'est , ainsi que bien d'autres , qu'un préjugé d'édu- « cation. »

XVII. La première notion que chacun de nous acquiert de la divinité , lui est donnée dans l'éducation ; donc la notion qu'en a universellement le genre humain vient de l'éducation. Je crois difficile de produire un raisonnement plus faible et moins concluant. Dirait-on aussi que les premiers principes de la morale ne sont que des préjugés d'éducation , parce que c'est dans l'éducation que nous en recevons les premières idées ? Je ne crois pas qu'il y ait un athée assez imprudent pour le soutenir. On confond ici manifestement la cause avec son effet. Ce n'est pas parce que la connaissance de Dieu est inculquée dans l'enfance , qu'elle est uni-

versellement répandue ; c'est , au contraire , parce qu'elle est universellement répandue , qu'en tout temps on l'a inculquée , et qu'en tout pays on l'inculque à l'enfance. Aux grandes vérités dont on nous instruit dans l'enfance , on joint très-souvent , il est vrai , des préjugés et des contes. Mais que de différence entre les unes et les autres ! Contentons-nous d'en remarquer deux principales. 1<sup>o</sup> Les préjugés d'éducation varient dans les différents pays : ceux d'une nation ne sont pas ceux de l'autre ; souvent même ils sont différents de famille à famille. Mais l'existence de Dieu est partout apprise aux enfants , de même que l'obligation d'être juste. L'universalité du théisme , a dit-on , pour cause l'éducation ; et l'universalité de cette éducation , quelle en est la cause ? 2<sup>o</sup> Les préjugés qu'on a puisés dans l'éducation se dissipent quand on en est sorti ; l'âge , le raisonnement , le commerce des hommes sensés en font sentir la frivolité : au contraire , la maturité , la réflexion , l'exemple , fortifient la persuasion de l'existence de Dieu , ainsi que des principes fondamentaux de la morale : ce dogme survit dans l'esprit , avec les autres vérités apprises dans l'enfance , aux fables qu'on y a entendues ; il est donc de la classe des vérités , et non de celle des fables.

XVIII. « Les hommes , dit-on en second lieu , naturellement portés à la recherche des causes , ne connaissant pas celle de beaucoup de phénomènes naturels , ont imaginé d'en faire honneur à une cause surnaturelle , à un être supérieur qui a produit tout ce dont on ne peut pas expliquer la formation (1). »

---

(1) Præterea cœli rationes ordine certo  
Et varia annorum cernebant tempora verti ;  
Nec poterant quibus id fieret cognoscere causis.  
Ergo perfugium sibi habebant omnia divis  
Tradere , et illorum nutu facere omnia verti.

(*Lucretius* , lib 5 ; vers. 1182 et seq.)

Ignorantia causarum conferre Deorum  
Cogit ad imperium res , et concedere regnum

XIX. Les contradictions ne coûtent rien aux incrédules : s'agit-il de contester l'unanimité du théisme ? ils citent des peuplades grossières et sans lumières, qui, disent-ils, n'en ont point connaissance : veulent-ils combattre la conséquence de cette unanimité ? ils l'attribuent à l'ignorance. Qu'ils s'accordent donc avec eux-mêmes. Si c'est l'ignorance qui a enfanté le dogme de l'existence de Dieu, comment sont-ce les peuples instruits qui l'adoptent, et les peuples ignorants qui le rejettent ?

C'est une singulière présomption, de taxer d'ignorance le genre humain entier, et tous les hommes de génie qui, de l'étude profonde des phénomènes de la nature, ont rapporté cette conséquence, que toutes les causes secondes démontrent l'existence de la cause première : il est assez extraordinaire d'entendre les athées avancer sérieusement que c'est l'ignorance des causes naturelles qui a fait reconnaître à Newton l'existence de Dieu.

Et quelles sont ces causes naturelle qui, sans l'influence d'une cause surnaturelle, ont pu produire tous ces phénomènes ? A cette demande l'athée n'a rien à répondre. Dans l'impuissance de les nommer, comment ose-t-il les alleguer ? Il accuse d'ignorance tous les hommes, sur le fondement de la sienne propre. Cette imputation d'ignorance qu'il ne peut pas prouver est évidemment une pétition de principe.

Il est tellement contraire à la vérité que ce soit l'ignorance des causes naturelles qui fasse recourir à la cause surnaturelle, que plus la physique se perfectionne, plus la conviction de la Divinité se fortifie ; et cela doit être (1). Je contemple avec étonnement le flûteur de

Quorum operum causas nulla ratione videre  
Possunt, et fieri divino numine rentur.

(*Idem, lib. 6 ; vers. 53 et seq.*)

(1) Tanto major unicuique apparet Deus, quanto sub'imiorem homo creaturarum contemplationem fuerit assuetus. Cumque ani-

Vaucanson : qu'il me soit permis de pénétrer dans l'intérieur de la machine, et de considérer le mécanisme, qui est tout à la fois cause par rapport au son de la flûte, et effet relativement à l'inventeur, j'acquies de nouvelles raisons d'admirer le génie qui a conçu ce bel ouvrage.

XX. « Les hommes, ajoute-t-on en troisième lieu, « frappés de la vue de divers phénomènes, tels que le « tonnerre, les tremblements de terre, etc. ; en voyant « résulter de grands malheurs ; faibles d'ailleurs et tourmentés de la crainte de l'avenir, ont imaginé une « puissance formidable, qu'ils s'efforcent d'apaiser et « de se rendre favorable (1). »

XXI. Quand on admettrait que ces craintes ont contribué à répandre et à perpétuer la persuasion de l'existence de Dieu, on ne pourrait pas en conclure qu'elle n'est qu'un préjugé. Le raisonnement que les phénomènes effrayants n'ont pas pu se former tout seuls est si naturel, qu'il a dû nécessairement entrer dans l'esprit, et inspirer aux hommes que faisaient trembler ces événements, la crainte de leur auteur. Il en est de même des frayeurs de l'avenir : ce raisonnement qui vient si naturellement à l'esprit, tous les crimes ne sont pas punis par les hommes dans cette vie, il y a donc une autre vie et un vengeur suprême ; ce raisonnement, dis-je, a pu fixer beaucoup de personnes dans la croyance d'un Dieu. S'ensuit-il de là qu'elle soit une erreur ? Cette terreur si généralement répandue de l'être qui commande impérieusement à toute la nature est si raisonnable, si naturelle, que loin d'être une objection contre son existence, elle en serait plutôt une preuve.

mum majori contemplatione subvexerit, majorem quoque de Deo notitiam ac speciem informat. (*S. Cyrillus Hieros., Catech. 9; no 2.*)

(1) Cætera quæ fieri in terris cœloque tuentur  
Mortaleis, pavidis cum pendent mentibus sæpe  
Efficiunt animos humileis formidine divum,  
Depressosque premunt ad terram.

(*Lucretius, lib. 6; vers. 49 et seq.*)

Examinons ensuite le principe de l'objection en lui-même.

En assurant que c'est la terreur qui a produit et répandu le théisme, il faudrait appuyer cette assertion par quelques raisons ; sans cela, on met en principe ce qui est en question ; nous pouvons nier aussi gratuitement qu'on affirme ; nous sommes même fondés à avancer deux propositions contraires à celle-là : 1° Il est plus probable que c'est la persuasion de la Divinité qui en a imprimé la crainte, que la crainte qui en a inspiré la persuasion. 2° C'est bien plutôt l'athéisme que le théisme, qui est l'effet de la crainte ; on ne nierait pas Dieu, si on ne le redoutait ; c'est la terreur de sa justice, c'est le besoin de se soustraire aux remords, pour persévérer dans ses vices, qui fait rejeter le vengeur du vice.

Selon les athées, le genre humain n'est donc composé que de lâches ; et il n'y a que cette poignée d'hommes qui ont secoué le joug de la Divinité, qui ait du courage. D'où proviennent donc, d'une part, dans les hommes religieux, tant d'actions héroïques, spécialement au sujet de la religion ; et de l'autre, dans les incrédules, tant de variations et d'inquiétudes pendant la vie, tant de frayeurs et d'abjurations à la mort ?

Si la crainte de la Divinité n'était qu'un préjugé, serait-elle aussi générale, aussi constante ? Nous voyons toutes les vaines frayeurs dissipées par l'observation, au moins dans l'esprit des sages. L'observation des sages confirme au contraire dans leur esprit la crainte salutaire de Dieu.

Enfin, si la persuasion de l'existence de Dieu était l'effet de la crainte qu'inspire son idée, l'idée de Dieu ne présenterait qu'un être cruel et impitoyable. Mais au contraire, dans l'idée de Dieu que se forment toutes les nations, il entre celle d'un père bienfaisant. S'il punit le crime par justice, il récompense la vertu par bonté, il pardonne au repentir par miséricorde : tous les biens dont nous jouissons dans cette vie, nous les

tenons de sa main libérale, en attendant les biens incomparablement supérieurs qu'il nous prépare dans la vie future, et qu'il nous rend maîtres de mériter. Il serait moins déraisonnable d'attribuer le théisme à l'espérance, puisque la Divinité du théiste est un être bienfaisant.

XXII. « Les législateurs, c'est ici la quatrième et dernière ressource des athées, ont senti que les peuples seraient contenus dans le devoir envers leurs chefs bien plus facilement, si on pouvait faire découler ce devoir d'une cause surnaturelle, d'un être qui connaît, juge et punit jusqu'aux pensées. Aussi voit-on presque tous les législateurs faire de la religion la base de leurs institutions. C'est de là que vient cette variété de divinités chez les différents peuples : chacun d'eux a reçu ses dieux avec ses lois. »

XXIII. Sur ce raisonnement, Bayle observe assez judicieusement que si le dogme de l'existence de Dieu est une invention des souverains, ils se sont pris eux-mêmes dans leur filet, et qu'ils se sont astreints non-seulement à se soumettre à une religion, mais à obéir à celle de leurs peuples (1).

Ce qu'il y a de vrai dans ce raisonnement des athées, c'est que la doctrine de l'existence de Dieu, et les conséquences morales qui en résultent, sont très-efficaces pour contenir les souverains dans la modération, les sujets dans la soumission, tous les ordres de l'Etat dans cette observation des devoirs civils dont dépend la prospérité et même la conservation des empires. En s'appuyant sur ce principe, les athées démontrent eux-mêmes combien leur système est funeste à l'ordre social.

Mais, laissant à l'écart cette première considération, cependant assez importante, je demande depuis quand l'utilité reconnue d'une doctrine est devenue la preuve de sa fausseté? La politique fait servir au bien de

---

(1) Dictionnaire philos., art. **ABDAS**, rem. B.

l'Etat l'amour de la gloire, celui de la patrie; les tendresses du sang, celles des époux, des pères, des enfants: en concluera-t-on que ce sont là des inventions de la politique?

L'assertion que le théisme doit son origine à la législation pèche, de même que les précédentes, en ce qu'elle est gratuite: nous pourrions la nier sans motifs, comme on l'avance sans preuve.

Mais nous ne sommes pas réduits là. Non-seulement l'incrédulité ne peut pas citer un seul législateur qui ait introduit la notion de la Divinité, mais nous lui montrons partout la notion de la Divinité antérieure aux législateurs. Quand Minos, quand Numa, quand les autres souverains fondaient la stabilité de leurs lois civiles sur des institutions religieuses, ils ne parlaient pas à des peuples athées: ces profonds politiques bâtissaient sur le principe établi de l'existence de Dieu, ils ne le fondaient pas: les Crétois, les Romains croyaient aux divinités dont leurs législateurs ordonnaient et réglaient le culte. Il est donc encore de toute fausseté que ce soit la diversité des législations qui ait causé la variété des religions.

Si c'est à la législation que le théisme doit son origine, comment s'est-il établi parmi les peuples qui n'ont pas de législation?

Comment un législateur inventant ce dogme, et l'annonçant pour la première fois à des peuples qui n'en auraient jamais entendu parler, aurait-il pu le faire adopter sans résistance, et soutenir opiniâtrément par les grands et par les petits, par les savants et par la multitude, contre les lumières de leur raison, contre le cri de leur conscience, en abolissant la tradition ancienne, malgré les conséquences austères et contraires aux penchants de la nature qui en résultent? Il aurait fallu que la fraude fût inventée avec tant d'habileté, concertée avec tant de secret, conduite avec tant de dextérité, effectuée avec tant de bonheur, que

de tous les hommes si intéressés à la chose, aucun ne la découvrit et ne la révélât.

Serait-ce un seul législateur qui aurait établi cette doctrine dans tous les pays? d'où lui serait venue cette autorité sur des peuples qui ne lui étaient pas soumis? Seraient-ce tous les législateurs qui se seraient accordés pour cette institution? elle saute aux yeux, l'absurdité de concert entre tant d'Etats séparés les uns des autres par des distances énormes, par de vastes mers, ne pouvant avoir entre eux aucune communication, ne se connaissant pas même, et dont ceux qui étaient voisins étaient, comme la nature de la chose et l'expérience le montrent, constamment divisés de vues, de principes et d'intérêts.

Une cause particulière aurait dû abolir le théisme, s'il n'avait été que l'effet de la législation: souvent les législations ont été détruites; il n'y a presque point d'Etat dont tout l'ordre politique n'ait été plusieurs fois renversé: le théisme aurait dû périr avec sa cause; n'ayant plus l'appui qui le soutenait, il serait inévitablement tombé. Mais au milieu des débris des empires, de la ruine des législations, il est toujours resté debout; et les coups qui ont frappé et écrasé si souvent tout l'ordre civil, ne l'ont jamais atteint. Ce n'est donc pas à cet ordre qu'il doit son existence.

Après avoir tenté d'assigner à l'unanimité du dogme de la Divinité diverses causes d'erreur, les incrédules proposent encore contre la conséquence qui en résulte deux objections qu'il ne faut pas laisser sans réponse.

XXIV. « L'universalité d'une opinion ne prouve  
 « nullement sa vérité. Ne voyons-nous pas un grand  
 « nombre de préjugés, d'erreurs grossières, jouir,  
 « même aujourd'hui, de la sanction universelle du  
 « genre humain? et tous les peuples de la terre imbus  
 « des idées de magie, de divination, d'enchantements,  
 « de présages, de sortilèges, de revenants? Avant Coper-  
 « nic, il n'y avait personne qui ne crût la terre immobile,

« et le soleil tournant autour d'elle. Il a été un temps  
 « où personne ne croyait aux antipodes. La croyance de  
 « de tous les hommes ne change pas une erreur en vé-  
 « rité. Et qui nous dit que sur les opinions générale-  
 « ment adoptées, il n'y en a pas dont l'erreur sera  
 « quelque jour découverte? »

XXV. J'ai donné ci-dessus le principe de solution de cette mince difficulté. J'ai distingué les opinions qui peuvent avoir une cause générale d'erreur, de celles qui n'ont pas pu découler de semblables causes. J'ai fondé la preuve de l'existence de Dieu, tirée du consentement général, non-seulement sur l'universalité de ce consentement, mais sur ce que les causes n'en sont pas des causes d'erreur. Pour combattre cette preuve par des exemples, il faudrait montrer des opinions d'abord généralement reçues parmi les hommes, et ensuite qui n'aient pas pu avoir pour origine un principe de préjugé; sans cela, il n'y a pas de parité, il n'y a pas d'objection : or, les diverses opinions dont on nous fait l'énumération, ou ne sont pas universelles, ou peuvent avoir des causes d'erreur.

1<sup>o</sup> De ces erreurs, la plus grande partie n'est pas aussi universelle qu'on le prétend. Distinguons les opinions populaires des opinions générales; celles qui se trouvent seulement dans la classe ignorante et grossière, de celles qui, comme le théisme, sont adoptées par tous les hommes, savants et ignorants. Rejetons donc par ce principe les idées sur la magie, la divination, les enchantements, les sortilèges, les présages, les revenants, et plusieurs autres choses encore que l'on pourrait ajouter à cette liste, et qui sont rejetées par la totalité des hommes instruits. J'ajoute que toutes ces diverses superstitions varient de pays à pays, de siècle à siècle; qu'ainsi il n'y en a pas une universellement adoptée; que par conséquent il est déraisonnable de les assimiler au dogme de l'existence de Dieu.

2<sup>o</sup> Il est vrai cependant qu'outre ces erreurs, qui n'ont pas été véritablement générales, il y en a quel-

ques-unes qui ont été universellement répandues, et même pendant beaucoup de siècles. Elles sont en très-petit nombre; et je ne sais si, outre les deux qu'on cite sur la rotation du soleil autour de la terre, et sur les antipodes, on pourrait en produire d'autres. Mais entre ces opinions et le théisme, il y a, entre autres, une différence essentielle; c'est que l'erreur où elles induisaient avait une cause commune à tout le genre humain; c'étaient les sens qui faisaient une illusion qu'on n'était pas à portée de rectifier, faute de connaissances suffisantes. Avant que l'astronomie se fût perfectionnée par l'invention des instruments, l'homme même le plus éclairé, qui voyait la révolution du soleil, et qui ne sentait pas le mouvement de la terre, était dans l'impuissance de deviner que c'était le soleil qui était fixe, et la terre qui tournait. Avant que la géographie, agrandie par de nouvelles découvertes, eût fait connaître la forme de la terre, et que le principe de la gravitation eût été trouvé, il était difficile d'imaginer que des hommes placés au côté diamétralement opposé au nôtre ne marchassent pas la tête en bas et les pieds en haut, ce qui semblait impossible. Il en est tout autrement de l'opinion de l'existence de Dieu. Il n'y a pas, et les athées eux-mêmes ne prétendent pas qu'il y ait de l'illusion dans les phénomènes par lesquels nous la démontrons. Le raisonnement que nous tirons de ces faits ne passe pas l'intelligence du plus simple vulgaire. Il n'y a pas d'ailleurs, comme nous venons de le voir, d'autre cause générale d'erreur qui ait pu la produire, la propager et la perpétuer. Il n'y a donc aucune comparaison à faire entre le théisme et ces deux anciennes opinions erronées. Ce que je dis de ces deux erreurs anciennes et générales, s'applique également à celles qui pourraient encore égarer le genre humain: elles auraient comme les autres quelque cause générale difficile à apercevoir; elles ne seraient pas, comme le dogme de l'existence de Dieu, des vérités simples, claires, à la portée de tous les esprits savants et ignorants.

XXVI. « On nous parle (c'est ici la dernière difficulté des incrédules) d'un concert entre les hommes, tandis que tous ont pensé diversement; on nous vante une persuasion unanime, qui partout a été différente. Nulle part les divers peuples n'ont attaché au mot *Dieu* la même idée. Qu'importe le mot s'ils n'ont pas été d'accord sur la chose? Il n'y a qu'un point sur lequel ils se soient accordés pendant longtemps; c'est sur la pluralité des divinités; le polythéisme a été l'erreur universelle de tous les siècles: et voilà tout au plus ce que pourrait prouver le consentement général sur Dieu. »

XXVII. Cette objection est étrangère à la question. C'est uniquement l'existence de Dieu, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, d'un être souverainement parfait, et auteur du monde, que nous prouvons par le consentement des nations; c'est l'existence de Dieu, et non l'existence de tel dieu; c'est l'existence de la Divinité en général, sans examiner, comme nous l'avons déclaré, s'il y en a une ou plusieurs. Lors donc qu'on oppose à notre preuve les variations des peuples sur leurs diverses divinités, et leur polythéisme, on combat ce que nous ne disons pas, on ne détruit pas ce que nous disons.

Tous les peuples n'ont pas attaché la même idée au mot *Dieu*, c'est-à-dire n'ont pas appliqué ce nom au même être: cela est vrai, mais indifférent à notre question. Tous les peuples n'ont pas attaché au mot *Dieu* une idée commune à tous, cela est absolument faux. Que l'on nous accorde, et il est impossible de le contester, que toutes les nations ont unanimement regardé ce qu'elles appelaient Dieu comme l'être d'un ordre supérieur, doué de très-grandes perfections, revêtu d'une suprême puissance, fabricant du monde tel qu'il est; nous ne demandons pas davantage.

Un principe ne cesse pas d'être universellement reconnu, parce qu'on en a fait de fausses applications, qu'on en a tiré de fausses conséquences. C'est ce qui est arrivé à la doctrine de l'existence de Dieu. C'est du fond

même de ce dogme, adopté par tous, qu'ils sont partis pour diverger dans des sens différents sur les applications, sur les conséquences : tous ont adoré un auteur suprême ; tous n'ont pas adoré le même. Il résulte de là seulement que nous ne pouvons pas alléguer le témoignage universel en faveur d'une religion plutôt que d'une autre.

Non pas, objectent les athées ; car l'erreur du polythéisme était universellement répandue. Pour que cette difficulté eût quelque poids, il faudrait du moins qu'il y eût eu un polythéisme universel ; que tous les hommes eussent révééré les mêmes divinités, et en même nombre. Mais tous, reconnaissant la Divinité, se sont divisés en une multitude de sectes sur les divinités à reconnaître. Je crois leur témoignage dans ce qu'ils disent en commun ; quand ils cessent de s'accorder, je ne le crois plus ; je reconnais l'autorité suprême du genre humain, je ne peux pas me soumettre à des autorités sans nombre qui se détruisent réciproquement.

Mais le fait même de l'universalité absolue du polythéisme est-il vrai ?

1° Les Juifs, et, pendant vingt siècles, les Chinois, n'ont reconnu qu'un seul Dieu. Il y avait des peuples qui n'adoraient que le soleil. Dans plusieurs îles de la mer du Sud, on a vu plusieurs nations n'adorer qu'une seule divinité, à laquelle elles donnaient différents noms. Il serait facile d'en citer encore d'autres.

2° Il est certain que le dogme de l'unité de Dieu a précédé l'opinion de sa pluralité. A ne regarder Moïse que comme un écrivain plus ancien que tous les autres auteurs connus, il résulte de sa narration que la croyance d'un seul Dieu a été la doctrine primitive. On connaît l'origine du polythéisme : le théisme précède tous les temps connus.

3° Parmi les peuples même livrés au polythéisme, les hommes éclairés reconnaissaient un dieu supérieur, maître des autres dieux, lesquels n'étaient en quelque sorte que ses ministres. J'aurai occasion de revenir sur

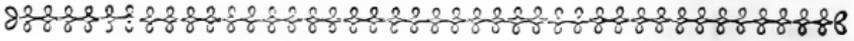
cette vérité (1). Cet être suprême était dans le fait, quoiqu'il ne le fût pas de nom, leur seul dieu.

XXVIII. Reprenant ce que je viens d'établir dans ce chapitre, je demande : qu'est-ce donc que les ennemis de Dieu peuvent contester sur le consentement donné au dogme de son existence ? Est-ce son universalité ? mais ils ont eu beau rechercher de tous côtés, fouiller dans les histoires les moins crues, dans les relations de voyages les plus décriées, ils n'ont pu alléguer que quelques malheureuses peuplades, en si petit nombre, et tellement dépourvues de toutes lumières, que leur contradiction n'altérerait point l'unanimité du genre humain : et encore c'est contre la vérité qu'ils ont prétendu en fortifier leur système. Est-ce l'autorité du consentement universel qu'ils nieraient ? mais tous les efforts qu'ils font depuis tant de siècles pour l'altérer ont été impuissants. En vain ont-ils imaginé des causes de préjugé qui eussent pu produire cette persuasion unanime ; en vain ont-ils tenté de l'assimiler à d'autres persuasions populaires, ou même générales ; en vain ont-ils essayé de la combattre par la diversité des religions : la même futilité de leur raisonnement est une preuve certaine de la solidité de la force de celui qu'ils attaquent ; et notre démonstration, qui de tous temps a eu tant de poids sur les esprits sages, en acquiert de plus en plus à mesure que les esprits corrompus la combattent.

---

(1) Voyez ci-dessous, part. 2 ; chap. 10, n° 1.





## DEUXIÈME PARTIE.

### ATTRIBUTS DE DIEU.



Nous avons , dans la première partie , considéré Dieu uniquement sous le point de vue sous lequel il est aperçu par les hommes les plus simples ; et nous tenant à la notion populaire , selon laquelle il est un être souverainement parfait , constructeur de l'univers , nous avons démontré son existence. Mais la preuve de ce principe primitif nous a amenés à traiter de plusieurs des attributs de l'Être suprême. Nous avons prouvé que de sa nécessité d'exister résultaient nécessairement en lui l'éternité , l'immutabilité , la toute puissance , l'infinie perfection. Nous n'avons point à revenir sur ces objets : ce sont les autres attributs divins que nous avons à examiner , c'est-à-dire ceux qu'il nous est accordé de connaître , et dans la mesure selon laquelle notre esprit borné peut y atteindre. Mais avant d'entrer dans cette discussion , il est bon de répondre à quelques difficultés générales par lesquelles les incrédules s'efforcent d'obscurcir , et même d'anéantir la notion que nous avons de Dieu.



### CHAPITRE PREMIER.

#### RÉPONSE A QUELQUES DIFFICULTÉS PRÉLIMINAIRES SUR LES ATTRIBUTS DE DIEU.

I. JE ne m'arrêterai pas à une première objection des adversaires , qui est que nous ne pouvons pas concevoir

Dieu ; qu'il est par conséquent insensé de vouloir en raisonner. J'ai répondu amplement à cette difficulté, que nous ne comprenons pas Dieu, mais que nous le concevons (1), et que nous en connaissons plusieurs choses (2) ; que si, par son infinité, il est au-dessus de nos faibles lumières, par ses œuvres il nous fait découvrir plusieurs de ses perfections (3) ; que si nous ignorons ce qu'il est, nous savons au moins ce qu'il n'est pas (4), et que cela même peut être l'objet de nos discussions ; que nous ne parlons pas de ce que nous ignorons, mais qu'il n'est pas défendu de s'occuper de ce qu'il est permis de connaître (5). Ceux qui nous reprochent de raisonner sur ce que nous ne comprenons pas, raisonnent continuellement sur les essences des choses : y a-t-il une seule chose dont ils comprennent l'essence ? savent-ils même positivement ce que c'est qu'une essence ?

(1) Voyez le commencement de cette dissertation nos 2 et 3.

(2) Quod nosti colis, an quod ignoras? Si responderimus : Quod cognoscimus hoc colimus; cito ab illis occurritur : Quænam est essentia illius quod colitis? Quod si nos ignorare fateamur essentiam, retorquent denno : Igitur quod ignoratis hoc colitis? Nos vero dicimus illud scire multiplicem habere sententiam. Nam dicimus a nobis cognosci majestatem Dei et potentiam, et sapientiam, et bonitatem, et providentiam qua nostri curam gerit, et justitiam illius judicii, non ipsam essentiam. Itaque captiosa interrogatio. Non enim qui se essentiam non nosse dicit, confessus est se Deum ignorare, cum ex multis quæ recensuimus colligatur Dei notio. (*Basiliius, Epist. 134; contra Anomæos*)

(3) Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam; ignotus autem nequaquam propter providentiam. (*S. Irenæus, contra Hæres., lib. 2; cap. 6, n° 1.*)

(4) Tametsi comprehendi nequeat quid sit Deus, dici tamen potest quid non sit. (*S. Athanasius, Epist. ad Monachos, n° 2.*)

(5) At dicat quisquam : Si incomprehensibilis est divina substantia, quid est quod tu de his pronuntias? An vero si totum fluvium bibere nequeam, ne id quidem quod mihi congruens est cum modo sumam? Num quia solem totum oculorum capacitate complecti non queo, neque ad meum usum quod satis sit aspicere licebit? Aut quoniam in amplum hortum ingressus omnem fructuum substantiam comedere non possum, vis tu omnino esurientem abire? (*S. Cyrillus Hieros., Catech. 6; no 5.*)

II. Voici une autre de leurs difficultés. « Ce que l'on appelle dans Dieu attributs, perfections, ne sont que des qualités humaines, avec cette différence qu'on les pousse jusqu'à l'infini. L'homme a fait son Dieu à son image : les livres mêmes que l'on dit inspirés de Dieu le représentent revêtu des affections et des passions des hommes. »

III. 1° Il est faux que tous les attributs divins soient des qualités humaines : l'éternité, l'immutabilité, que nous avons déduites de la nécessité d'exister, et d'autres perfections encore que nous aurons occasion de considérer, ne sont certainement pas dans les hommes.

IV. 2° Qu'y a-t-il de répugnant à ce que Dieu ait donné à une de ses créatures quelques-unes de ses perfections ! De ce qu'en Dieu elles sont infinies, il ne s'ensuit nullement qu'elles ne puissent pas se trouver dans l'homme, dans un degré limité.

3° Nous savons fort bien que les perfections nécessairement infinies de Dieu ne sont pas la même chose que les perfections nécessairement bornées de l'homme : si nous employons les mêmes mots pour exprimer les unes et les autres, ces expressions, selon le langage de l'école, ne sont pas univoques à l'égard de Dieu et de l'homme ; elles ne sont qu'analogues. Les attributs que nous concevons dans Dieu ne sont pas des qualités distinctes de sa substance, des modifications ajoutées à son essence : ils sont l'essence même de Dieu, absolument et parfaitement simple (1). Notre esprit borné ne peut embrasser dans une seule perception cette unité infinie, ni même ce qu'il lui est donné d'en concevoir ; il est en conséquence forcé de distinguer par des abstractions ces

---

(1) In eo autem omne quod dicitur id ipsum est. Neque enim in Deo aliud potestas, et aliud prudentia, aliud fortitudo et aliud justitia, aut aliud castitas. Quidquid horum de Deo dicitur, neque aliud et aliud intelligitur; et nihil digne dicitur. (S. Augustinus, sermo 341; Dico quod Christus, cap. 6, n° 8.) Vid. idem, de Trinit., lib. 15; cap. 13, n° 3.)

divers attributs , et de les exprimer par des noms différens. Mais , plus imparfait encore que nos idées , notre langage nous refuse des expressions qui correspondent non-seulement à l'infinité des perfections divines , mais au peu que nous en connaissons. Nous apercevons dans plusieurs attributs de Dieu quelque rapport avec des perfections que nous connaissons dans l'homme ; et , dans la disette où nous sommes de termes assez dignes , nous employons pour signifier les attributs divins les mêmes mots qui nous servent à indiquer les qualités humaines : ainsi , nous appelons dans l'homme , bonté , son inclination à faire du bien ; justice , sa disposition à rendre à chacun ce qui lui appartient ; sagesse , la qualité par laquelle il dispose les choses avec ordre : voyant l'ordre admirable du monde , sentant les bienfaits de notre créateur , persuadés qu'il nous jugera selon nos mérites , nous lui attribuons la sagesse , la bonté , la justice. Mais en les appliquant à Dieu et aux hommes , nous savons très-bien qu'elles sont différentes dans lui et dans eux : les expressions sont humaines , les choses exprimées sont divines (1).

V. C'est par la même raison que nos livres sacrés appliquent souvent à Dieu des affections et des opérations

(1) Non ignoramus autem ad res divinas explicandas , neque hominum elocutionem , neque naturæ humanæ comparationem , posse sufficere. Quod enim enarrabile est , id significantiæ alicujus finem et modum non habet ; et quod spiritale est , id a specie corporalium exemploque diversum est. Tamen , cum de naturis cœlestibus sermo est , illa ipsa quæ sensu mentium continentur , usu communi , et naturæ , et sermonis , sunt eloquenda ; non utique dignitati Dei congrua , sed ingeni nostri imbecillitati necessaria , rebus scilicet verbisque nostris , ea quæ et sentimus et intelligimus , locaturi. (*S. Hilarius , de Trinit. , liber 4 ; n° 2.*)

Nomina vero ab iis quæ posterius sunt , et ab iis quæ post Deum , et inventa et assumpta sunt. Et quoniam non est invenire nomen dignum Deo , ab his quæ scimus nominamus ; Deum habentes in intellectu , quoniam non proprie nominamus , nec appellamus. Quæmodum divinus : Vivit Deus , intelligit Deus. Proinde ac nostris actionibus nominamus actiones Dei , existente tamen illo super omnia. (*Marius Victorinus , de Gener. Verbi Dei , n° 27.*)

humaines. L'Être suprême daignant parler aux hommes, veut bien rabaisser son langage à des expressions qui soient à leur portée : pour se faire mieux entendre, il exprime ses infinies perfections, ses ineffables opérations, par des termes analogues à ce que nous connaissons, à ce que nous voyons dans nous-mêmes. Ainsi, dans ces mêmes saintes Écritures, il est fait quelquefois mention de la main de Dieu, de son bras, etc. Toutes ces expressions sont des métaphores proportionnées non pas à la dignité de l'objet, mais à l'intelligence des lecteurs (1).

(1) Sunt autem humanæ formæ apud Deum multæ et aliæ; nec propterea Deum hominem esse æstimamus. Exempli causa, si faciem audimus, oculosque, et pedes et manus; neque de Deo dicere vult quod in cælo velut in sede sedeat; neque quod terra, seu pedum ipsius scabellum, modo corporeo calcetur; sed quod divinæ potestati subjecta sit. Sic rursus, si uterum de Deo audieris, ne conturberis tanquam corporeum quid cogitans; sed spiritale quidquam intelligens, aliquid melius dicturus es; nimirum ipsam vim generativam tibi ex ipso palam revelatam esse. Sic iterum cum manus audis Dei, eam quam habet vim faciendi aperte cognosce; aurem vero, eam qua præditus est audiendi facultatem; oculos, videndi; alas, protegendi potestatem; atque alia omnia singulatim servant pariter propriam et rectissimam de Deo intelligentiam, maxime apud eos qui recte credunt. (*S. Basilius, adv. Eunomium, lib. 5; n° 4.*)

Non enim Deus passioni patet ut irascatur, cum sit impassibilis; sed quia vindicat, videtur irasci. Nobis hoc videtur, quia ipsi cum commotione vindicare consuevimus. (*S. Ambros., in ps. 37; n° 19.*)

Quando furorem de Deo audieris, nihil humani suspiceris. Sunt enim verba quibus se ad captum nostrum dimittit; Deus enim ab his omnibus liber est. Ita autem loquitur, ut in crassiore cadat intelligentiam. Nam nos quoque, quando loquimur cum barbaris, illorum lingua utimur; et si cum puero loquimur, una cum eo balbutimus; et, ut sapientissimi simus, ad humilitatem illius nos demittimus. Et quid mirum si hoc in verbis facimus, quando etiam id in rebus fit a nobis? ut qui et manus mordeamus, et iram simulamus, ut infantem corrigamus. Ita etiam Deus, crassiores afficere volens, talibus verbis usus est. Non enim pro sua dignitate loqui studuit, sed pro auditorum utilitate. (*S. Joannes Chrysost., Expos. in psal. 6; n° 1.*) *Vid. id. de capto Eutropio, et Div. vanit., n° 7.*

Furorem autem, oblivionem, iram, pœnitundinem ita in Deo debemus accipere, quomodo pedes, manus, oculos, aures et cætera

VI. « On nous objecte encore que sur tous ceux des attributs divins qui ne sont pas des qualités humaines, nous n'avons que des idées négatives; que nous ne savons pas ce que Dieu est; que nous disons tout au plus ce qu'il n'est pas. »

membra quæ habere dicitur incorporealis et invisibilis Deus. Non quo his pateat perturbationibus, qui eas dono gratiæ suæ extinguit in nobis; sed quo per nostra verba Dei erga nos intelligamus affectum. (*S. Hieronymus, Comment. in Isaiam, lib. 18; cap. 65.*) *Vid. ibid. lib. 8; cap. 24, et Com. in Amos, lib. 3; cap. 7.*)

Divinæ scripturæ terreno et humano sensu ad cœlestem nos erigentes, usque ad ea verba descenderunt quibus inter se stultissimorum etiam utitur consuetudo. Itaque earum etiam affectionum nomina, quas animus noster patitur, quas longissime a Deo esse sejunctas jam qui melius sapit intelligit, non dubitarunt illi viri per quos locutus est Spiritus Sanctus opportunissime in libris ponere. Ut, verbi gratia, quoniam difficillimum est ut homo aliquid vindicet sine ira, vindictam Dei, quæ omnino sine ista perturbatione fit, iram tamen vocandam judicaverunt. Item quia conjuges castitatem zelando viri custodire consueverunt, illam Dei providentiam per quam præcipitur, atque agitur ne anima corrumpatur, et Deos alienos atque alios sequens quodam modo meretricetur, zelum Dei appellaverunt: sic et manum Dei, vim qua operatur; et pedes Dei, vim qua in omnia custodienda et gubernanda prætendit; et aures Dei, vel oculos Dei, vim qua omnia percipit et intelligit; et faciem Dei, vim qua se manifestat atque dignoscitur; et cætera in hunc modum. Propterea scilicet quia nos ad quos sermo fit, et manibus solemus operari, et pedibus incedere, et quo fert animus prævenire, et auribus atque oculis, cæterisque sensibus corporeis, corporalia percipere, et facie innotescere; et si quid aliud ad hanc tanquam regulam pertinet: hoc modo igitur, quoniam malum cœptum aliquod et in aliud transferre non facile solemus, nisi pœnitendo, quanquam divina Providentia serena mente intuentibus appareat cuncta certissimo ordine administrari, accommodatissime tamen ad humilem humanam intelligentiam, quæ incipiunt esse, neque perseverant quantum perseverata sperata sunt, quasi per pœnitentiam Dei dicuntur ablata. (*S. Augustinus, de Div. quæst. 83; quæst. 52.*) *Vid. idem, de Civit. Dei, lib. 15; cap. 25, et alibi passim.*

Quoniam autem plurima de Deo corporea quadam ratione sacris Litteris symbolice dicta reperimus; sciendum est nos, quod homines sumus, et crassa hac carne circumdati, divinas, et sublimes, et immateriales Divinitatis actiones intelligere aut effari non posse, nisi imaginibus, et signis, et symbolis nostræ naturæ consentaneis utamur. Quæcumque igitur de Deo incorporeo dicta sunt, symbolice

VII. Ce n'est pas là une objection. En admettant à cet égard tout ce que l'on voudra, il en résultera seulement qu'il y a dans Dieu beaucoup de choses que notre esprit borné connaît plus par l'absence de l'im-

dicuntur, et altiore[m] quemdam sensum habent. Simplex autem est divinum numen, omnique figura caret. Per oculos ergo, et palpebras, et visum Dei, vim ipsius omnium rerum inspectricem, et ejus modi cognitionem quam nulla res fugiat, intelligamus; per aures et auditum, etc. (*S. Cyrillus Alex., de S. Trinitate.*)

Sanctus autem Spiritus hoc ipsum hominibus insinuans quam sint ineffabilia summa et divina, his etiam verbis nonnunquam de Deo utitur, quæ apud homines habentur in vitio; ac de his quæ indigna videntur hominibus, et tamen dicuntur de Deo, admoneantur scire homines, quod nec illa jam Deo digna sint, quæ dum digna habentur apud homines, digna putantur Deo. Dicitur enim Deus zelans, sicut scriptum est: *Dominus zelotes nomen ejus*; dicitur iratus, unde scriptum est: *Iratus est Dominus contra Israelem*; dicitur pœnitens, sicut scriptum est: *Pœnitet me fecisse hominem super terram*; et rursus: *Pœnitet me quod constituerim Saul regem in Israel*; dicitur misericors, sicut scriptum est: *Misericors et miserator Dominus, patiens et multum misericors*; dicitur præsciens sicut de illo ait Apostolus: *Quos præcivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*: dum nec zelus, nec ira, nec pœnitentia, nec proprie misericordia, nec præsciencia, esse possit in Deo. Hæc namque omnia ab humanis ad ipsum qualitatibus tracta sunt; dum ad nostræ infirmitatis verba descenditur, ut quasi quibusdam nobis gradibus factis, et juxta nos positis, per ea quæ nobis vicina conspiciamus, ad summa ejus ascendere quandoque valeamus. Zelari enim dicitur qui cum cruciату mentis castitatem defendit uxoris; irasci dicitur qui fervore animi ad puniendum vitium accenditur; pœnitere dicitur cui id quod fecit displicet, et e contra mutando aliquid, aliud facit, misericors dicitur qui pietate ad proximum permovetur; misericordia autem a misero corde vocata est, eo quod unusquisque intueatur quempiam miserum, atque ei compatiens, dum dolore animi tangitur, ipse cor miserum facit, ut eum a miseria liberet cui intendit. Præscire dicitur qui unamquamque rem antequam veniat videt, et id quod futurum est priusquam præsens fiat prævidet. Deus ergo quomodo zelans est, qui in custodienda castitate nostra nullo mentis cruciату tangitur? quomodo irascitur, qui in ulciscendis vitiis nostris nulla perturbatione animi commovetur? quomodo est pœnitens, qui id quod semel fecerit se fecisse nunquam dolet? quomodo habet misericordiam, qui cor nunquam miserum habet? quomodo est præsciens, dum nulla nisi quæ futura sunt præsciuntur? et scimus quia Deo futurum nihil est, ante cujus oculos præterita nulla sunt, præsentia non transeunt,

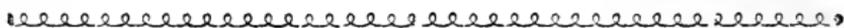
perfection que par l'idée positive de la perfection (1). Toutes ces idées que l'on dit négatives ne présentent que des négations d'imperfections ; elles nous montrent que Dieu ne peut pas avoir les défauts qui sont en nous. En traitant de l'infinité de Dieu , j'ai montré que l'expression était négative, mais que l'idée était très-positive (2). Il en est de même des autres attributs. Prenons

futura non veniunt : quippe quia omne quod nobis fuit, et erit, in conspectu ejus præsto est ; et omne quod præsens est sciri potest potius quam præsciri. Et tamen dicitur zelans, dicitur iratus, dicitur pœnitens, dicitur misericors, dicitur præsciens : et quia castitatem animæ uniuscujusque custodit, humano modo zelans vocatur, quamvis mentis cruciatu non tangatur ; et quia culpas percutit, dicitur iratus, quamvis nulla animi perturbatione moveatur ; et quia ipse immutabilis id quod voluerit mutat, pœnitere dicitur, quamvis rem mutans consilium non mutet ; et cum miseræ nostræ subvenit, misericors vocatur, quamvis miseris subveniat, et cor miserum nunquam habeat ; et quia ea quæ nobis futura sunt videt, quæ tamen ipsi semper præsto sunt, præsciens dicitur, quamvis nequaquam futurum provideat quod præsens videt : nam et ea quæque sunt, non in æternitate ejus ideo videntur quia sunt, sed ideo sunt quia videntur. Dum ergo ad verba mutabilitatis nostræ descenditur, ex iis quibusdam gradibus factis, ascendat qui potest ad incommutabilitatem Dei ; ut videat sine zelo zelantem, sine ira irascentem, sine dolore et pœnitentia pœnitentem, sine misero corde misericordem, sine prævisionibus præscientem. In illo enim, nec præterita, nec futura reperiri queunt ; sed cuncta mutabilia immutabiliter durant ; et quæ in se ipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt ; nihilque in illo præterit quod transit, quia in æternitate ejus, modo quodam incomprehensibili, cuncta volumina sæculorum transeuntia manent, currentia stant. (*S. Greg. Mag., Moral., lib. 20 ; cap. 32, n° 62, 63.*)

(1) Pluribus adhuc aliis nominibus divinam laudamus naturam, eamque, non ab aliis solum rebus quæ illi insunt, sed ab iis etiam quæ non insunt nominamus ; nam et principio carentem, incorruptibilem, immortalem, infinitum, impassibilem, invisibilem, et figura carentem. Quia enim videri non potest, invisibilis appellatur et inaspectabilis ; et quod animi phantasiam transcendat, inaccessus vocatur, et infinitus ; et qui neque finem habet neque principium, et quod omni conceptione atque interitu sit superior, incorruptibilis et immortalis. Cætera item hoc genus nomina ex nobis significant quibus divina caret natura. At bonus, justus, lœx, vita, opifex universorum, rector et gubernator, et quæ sunt generis ejusdem, ea significant quæ habet. (*Theodoretus, sermo 2 ; de Principiis.*)

(2) Voyez ci-dessus, partie 1, chap. 1, art. 5 ; n° 9.

pour exemple l'immutabilité. Le mot énonce grammaticalement la négation de changement ; mais l'idée qu'il fait naître à l'esprit n'est certainement pas négative : la permanence dans le même état une chose très-positive : c'est, au contraire, l'instabilité qui est négative. Le changement de manière d'être consiste dans la négation de la première, et dans son remplacement par une autre.



## CHAPITRE SECOND.

### DIEU EST INFINIMENT INTELLIGENT.

I. L'intelligence est une de ces propriétés que nous exprimons par le même mot dans Dieu et dans l'homme, quoique nous sachions parfaitement qu'entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine il y a une immense différence. D'abord, il y a toute la distance qui est entre l'infini et le fini ; ensuite, leurs opérations sont absolument diverses. La plupart de nos idées nous viennent par nos sens : nous formons nos jugements par réflexion, nos raisonnements par illation. Mais nous faisons profession de croire que Dieu, qui n'a point de sens physiques, et à qui il ne peut survenir de nouvelles idées, n'est intelligent ni par sensation, ni par réflexion, ni par déduction (1) : nous disons que cette intelligence infinie réunit dans une seule pensée la connaissance absolue de tout, sans exception ; et que cette pensée, éter-

---

(1) Dieu est intelligent ; mais comment l'est-il ? L'homme est intelligent quand il raisonne, et la suprême intelligence n'a pas besoin de raisonner ; il n'y a pour elle ni prémisses ni conséquences ; il n'y a pas même de propositions. Elle est purement intuitive ; elle voit également tout ce qui est, tout ce qui peut être : toutes les vérités ne sont pour elle qu'une seule idée, comme tous les lieux un seul point, et tous les temps un seul moment. (J.-J. Rousseau, *Emile*, liv. 4 ; *Confess. du vic. savoyard*.)

nelle comme lui, embrasse l'universalité des temps comme celle des choses (1). Qu'est-ce donc que l'intelligence de Dieu? Comment connaît-il? A cette question je répondrai avec saint Augustin : Je n'ose pas le dire, parce que je ne puis pas le savoir (2). S'il est quelqu'un qui, de notre ignorance sur le mode de cet attribut divin, veuille faire une objection contre le dogme même, et attaquer la réalité de l'intelligence divine (3), qu'il nous explique la sienne propre.

II. Je n'ignore pas que les divers docteurs ont présenté sur la science de Dieu divers systèmes : on a parlé d'une science de vision, par laquelle il connaît les êtres qui réellement ont été, sont ou seront ; d'une science de pure intelligence, par laquelle il connaît les choses purement possibles : d'autres y ont ajouté une science moyenne, qui lui découvre les futurs conditionnels. Que l'on se serve de ces distinctions pour exprimer les divers

(1) Non enim more nostro ille quod est futurum prospicit, vel quod præsens est adspicit, vel quod præteritum est respicit; sed alio modo quodam, et nostrarum cogitationum consuetudine longe atque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino immutabiliter videt; ita ut illa quidem quæ temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et præsentia jam sint, et præterita jam non sint: ipse vero hæc omnia stabili ac sempiterna præsentia comprehendat; nec aliter oculis, aliter mente, non enim ex animo constat et corpore; nec aliter nunc, aliter antea, et aliter postea: quoniam non sicut nostra, ita ejus scientia trium temporum, præsentis videlicet, et præteriti, vel futuri varietate mutatur. *Apud quem non est immutatio, nec momenti obumbratio.* Neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt omnia quæ novit; quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. (*S. Augustinus, de Civit. Dei, lib. 11; cap. 21.*)

(2) Non audeamus dicere quomodo novit Deus. Ne forte hoc a me, fratres, expetitis ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: Non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut Angelus; et quomodo cognoscit dicere non audeo, quoniam et scire non possum. (*S. Augustinus, Enarr. in psalm. 99; n° 18.*)

(3) Dixerunt: Quomodo scit Deus? et si est scientia in excelso. (*Ps. 72; 11.*)

objets sur lesquels porte la science de Dieu ; que ceux qui les emploient disent qu'elles leur sont utiles , parce qu'ils ne peuvent pas embrasser dans un seul concept l'idée de la toute-science ; à la bonne heure : je ne sais pourtant si ces subtilités n'ont pas plus obscurci la notion déjà bien imparfaite de la science infinie , qu'elles ne l'ont éclaircie. Il n'y aurait cependant pas d'inconvénient , si on s'était toujours borné à regarder ces notions comme de simples abstractions de notre imagination ; mais il s'est trouvé quelques esprits plus subtils que solides qui ont voulu de ces abstractions faire des réalités , et qui ont raisonné comme s'il y avait dans Dieu effectivement plusieurs sciences. De là se sont élevées des questions sur le mode de chacune de ces sciences : on a demandé dans quoi Dieu voit une chose , dans quoi il voit une autre ; sans expliquer , ce qui serait difficile , ce que c'est pour Dieu que de voir dans quelque chose. On a dit qu'il se connaît lui-même sans moyen ; qu'il voit les possibles dans sa propre essence , et les êtres existants dans ses décrets. Quant aux futurs , spécialement ceux qui dépendent de notre liberté , on s'est divisé en divers systèmes. Il me semble nécessaire , pour juger sainement de Dieu , de nous élever au-dessus de nos faibles conceptions , et de ne pas confondre les dissections , s'il est permis de se servir de ce terme , que la faiblesse de notre esprit nous fait faire de son opération , avec son opération elle-même , essentiellement simple. Dieu a tout conçu de toute éternité , par un seul et même acte : ce ne sont pas des pensées distinctes survenues dans lui successivement : c'est une seule et même pensée qui lui a fait connaître , tout à la fois , lui-même et ses créatures , les réalités et les possibilités , les choses présentes et les futures , les absolues et les conditionnelles : dès que sa connaissance est éternelle , elle est une. Ce qu'il ne connaîtrait pas par cet acte unique et primitif , il ne le connaîtrait pas éternellement. Il n'y a donc pas dans Dieu réellement des sciences distinctes ; il ne connaît pas un objet par un tel moyen , ou dans

une telle chose ; un autre objet par un moyen ou dans une chose différente.

Dieu est infiniment parfait : l'intelligence est une perfection , donc Dieu la possède dans un degré infini. Cette seule preuve pourrait suffire : il est bon cependant d'entrer dans un examen plus approfondi de la question. Elle peut se diviser en deux : Dieu est-il intelligent ? l'est-il infiniment ?

III. De ces deux questions , la première , pour être décidée , n'a besoin que d'être exposée. Dire que le créateur et l'ordonnateur du monde est un stupide qui ne connaît rien , qui n'a idée de rien , est une évidente absurdité. Il n'y a pas une créature qui , par son essence , par sa composition , par la place qu'elle occupe parmi les êtres , par sa coordination avec eux ne donne une preuve frappante de l'intelligence dont elle émane. Nous avons développé cette démonstration en traitant du magnifique ordre de ce monde.

IV. Dès que Dieu est nécessairement intelligent , il l'est infiniment ; puisqu'il connaît quelque chose , il connaît tout (1). Si sa science n'est pas infinie , elle est limitée , si elle est limitée c'est ou par quelque autre ou par la nécessité de sa nature : or , 1° quel être étranger aurait pu donner des bornes à la science de Dieu ? ce serait donc un être supérieur à Dieu ? De plus , l'intelligence , de même que les autres attributs , fait partie de son essence ; on ne peut donc pas la changer , la modifier. 2° Il est également ridicule de soutenir que la nature de Dieu limite ses connaissances. La nécessité d'exister est com-

(1) *Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum et profundum abyssi, et hominum corda intrantes in absconditas partes. Domino enim antequam crearentur omnia sunt agnita: sic et post perfectum respicit omnia. (Eccl. 23, 28 et 29.)*

*Divinæ et ineffabili gloriæ proprium ac peculiare est omnia scire, nihil prorsus ignorare, neque præteritorum, neque instantium, neque futurorum. (S. Cyrillus Alex., Comment. in Isaiam, lib. 3.) Vid. id. lib. 4; orat. 1.*

patible avec la science infinie ; elle ne peut donc pas être un principe de limitation de la science.

Tout ce qui existe ou peut exister , est ou créateur ou créature. Or , dans tout cela , qu'est-ce que Dieu pourrait ignorer ?

V. D'abord il se connaît pleinement : toujours présent à lui-même, il n'est pas possible qu'il n'ait pas de soi une connaissance intime. D'ailleurs qu'est-ce qui l'empêcherait de se comprendre lui-même ? Ce ne pourrait être que le même motif qui nous dérobe sa connaissance entière, l'infinité de ses perfections : de cela même qu'on l'admet infini en perfections, il ne peut pas être fini en intelligence.

VI. Quant à ses créatures, il les connaît aussi toutes pleinement (1). Il ne les a sûrement pas faites sans les connaître ; il connaît à fond jusqu'à leurs essences (2), leurs relations avec les autres êtres : c'est lui qui a donné à tous les êtres leur constitution, qui les a faits tels, et non autres ; qui en même temps leur a assigné leur place, a fixé leur destination, les a tous coordonnés les uns aux autres. A-t-il pu faire tout cela sans savoir ce qu'il faisait ?

VII. Il connaît toutes les choses possibles. Elles ne le sont que parce qu'il peut les créer ; il ne peut les créer qu'en les connaissant. Dire que Dieu les ignore, c'est les dire à la fois possibles et impossibles. Il résulte de là qu'il connaît l'impossibilité des choses. Ce qui n'est pas compris dans son intelligence comme possible, il en juge avec infailibilité l'impossibilité.

Les choses passées et les choses présentes n'ont eu et n'ont d'existence que par lui : il est donc certain qu'il

(1) Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus. Omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. (*Hebr.* 4 ; 13.)

(2) De primis ergo illis divinis, incommutabilibus æternisque rationibus, quoniam ipsa Dei sapientia per quam facta sunt omnia, priusquam fuerint, ea noverat. S. (*Augustinus, de Genesi, ad lit., lib. 5 ; cap. 13 ; n° 29.*)

en a la connaissance. Dira-t-on que ces choses existent nécessairement, ou qu'il les a faites sans dessein? Ce seraient deux assertions dont nous avons montré l'absurdité.

VIII. Dieu connaît aussi les choses futures, soit celles qui sont nécessitées, soit celles qui sont libres (1). D'abord, dans le système très-probable, et le plus généralement adopté, d'après lequel l'éternité n'est pas successive, il n'y a point pour Dieu de futur : tout se passe relativement à lui dans un seul instant indivisible, qui est l'éternité. Ainsi, selon cette opinion, la propriété que nous appelons prescience n'est pas réellement en Dieu, elle n'est qu'une manière dont nous le concevons ; elle est une de ces dénominations que nous appliquons à Dieu par analogie avec ce que nous disons de nous-mêmes : nous appelons prévoyance, prescience, nos conjectures sur l'avenir ; et, de même, pour exprimer que Dieu sait ce qui par rapport à nous est futur, nous disons qu'il le voit d'avance, qu'il le prévoit, qu'il en a la prescience ; cette opinion est celle de plusieurs saints Pères. S. Augustin discute assez au long la question ; il dit que la prescience étant la connaissance du futur, et n'y ayant pas pour Dieu de futur, ce n'est pas à proprement parler une prescience, c'est une science qui est dans Dieu ; il fait le raisonnement, que s'il y avait dans Dieu une vraie prescience des choses

(1) *Neminem enim vestrum fore arbitror qui negare audeat præscium esse, et fuisse, futurorum Deum. (S. Justinus, Dial. cum Tryphone, cap. 111.)*

Jam vero quidquid aliquando futurum est, id omne Deum multo ante futurum prænosse, ut Scripturæ abesset auctoritas, vel ipsamet ex Dei notionem is profecto demum intelligat qui probe vim illam, et excellentiam divinæ mentis intelligit. (*Origenes, Comment. in Genes. lib. 1; n° 3.*)

Rerum subitarum in Deum non cadit nova repensque molitio, cujus scientiam non subterfugiant quæ gerenda sunt ; quia natura ejus universa quæ sunt virtutis suæ potestate complexa est. (*S. Hilarius, in ps. 118 ; lib. 10 ; n° 1.*)

futures, il connaîtrait la même chose deux fois, de deux manières différentes, et qu'il lui surviendrait temporairement de nouvelles pensées, ce qui est très-absurde (1). S. Grégoire développe encore plus cette conséquence du système de l'éternité non-successive; il assimile ce que dit S. Paul de la prescience et de la prédestination

---

(1) Cum vero alius liquidiore consideratione ista pertractans quæsierit quemadmodum vel ipsa præscientia Deo congruat, et invenerit hujus etiam verbi notionem illius ineffabili Divinitate longe lateque superari, non miratur utrumque de illo propter homines dici potuisse, de quo utrumque propter ipsum incongrue diceretur. Quid enim est præscientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurorum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futuræ sed præsentis; ac per hoc, non jam præscientia, sed tantum scientia dici potest. Si autem, sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt quæ futura sunt, sed ea prævenit sciendo, bis ergo ea sentit: uno quidem modo secundum futurorum præscientiam; alterum vero secundum præsentium scientiam: aliquid ergo temporaliter accedit scientiæ Dei; quod absurdissimum atque falsissimum est. Non enim potest quæ ventura prænoscat nosse cum venerint, nisi bis innotescant; et prænoscendo antequam sint, et cognoscendo cum jam sunt. Ita fit ut (quod longe a veritate seclusum est) temporaliter aliquid accedat scientiæ Dei; cum temporalia quæ præsciuntur etiam præsentia sentiuntur; quæ non sentiebantur antequam fierent, sed tantummodo præsciiebantur. Si vero etiam cum venerint quæ præsciiebantur esse ventura, nihil novi accedet scientiæ Dei, sed manebit illa præscientia sicut erat etiam priusquam venerint quæ præsciiebantur; quomodo jam præscientia dicitur, quando non est rerum futurarum: jam enim præsentia sunt quæ futura cernebat; et paulo post erunt præterita. Præteritarum autem rerum, sicut præsentium, nullo modo potest dici præscientia. Reditur ergo ut fiat rebus jam præsentibus scientia; quæ eisdem rebus futuris erat præscientia; et cum ea quæ præscientia erit prius postea scientia fiat in Deo, admittit mutabilitatem, et temporalis est; cum sit Deus, qui vere summeque, nec ulla ex parte mutabilis, nec ullo motu novitio temporalis. Placet ergo ut non dicamus præscientiam Dei, sed tantummodo scientiam. Quæramus et hoc quomodo. Non enim scientiam solemus dicere in nobis, nisi cum sensa et intellecta memoria retinemus; cum meminimus aliquid sensisse nos, vel intellexisse, ut ideo cum volumus recolamus. Quod si ita in Deo est, ut possit proprie dici, intelligit et intellexit, sentit et sensit, admittit tempus; et subrepat nihilominus illa mutabilitas quæ longe a Dei substantia removenda est. (S. Augustinus, de div. Quæst., ad Simplicium, lib. 2: quæst. 2; no 2.)

à ce qui, dans divers endroits de l'Écriture, est dit de plusieurs autres affections ou opérations humaines attribuées à Dieu par l'Esprit saint pour se proportionner à la faiblesse de notre esprit ; telles que sont, par exemple, la colère et le repentir : il étend beaucoup cette comparaison entre les diverses expressions des livres saints, et établit aussi positivement qu'il se puisse, que, dans la réalité, il n'y a pas en Dieu plus de prescience que de colère et de repentir, et des autres affections énoncées cependant par l'Esprit saint (1). Ne peut-on pas rapporter à la même opinion ce que dit S. Hilaire, que tout a toujours été avec Dieu, et que toutes les choses qui, à raison de la création, ont eu un commencement, n'ont pas été commencées dans la science et la puissance de Dieu ? Citant ces paroles de l'Écriture : *O Dieu ! vous avez fait tout ce qui doit être*, il les explique par le principe que Dieu crée sans qu'il arrive en lui rien de nouveau ; et que les choses qui selon l'ordre des temps sont actuellement créées, l'étaient déjà dans la toute-puissance divine (2). N'est-ce pas aussi l'idée de S. Jérôme quand il déclare que, selon la prescience de Dieu, ce qui doit être est déjà fait (3).

Mais, indépendamment de ce système si accrédité et si vraisemblable, nous pouvons montrer que Dieu connaît toutes les choses futures, libres ou nécessitées, absolues ou conditionnelles. Si Dieu, connaissant le présent, ignorait le futur, au moment où la chose arri-

(1) Voyez le texte de saint Grégoire, ci-dessus, 2<sup>me</sup> partie, chap. 1<sup>er</sup> note 104.

(2) *Nihil enim non semper cum Deo fuit quidquid in rebus est; quæ etsi ad creationem sui cœpta sunt, non tamen ad Dei vel scientiam vel potestatem inchoata. Et testis est nobis Propheta, dicens : Deus, qui fecisti omnia quæ futura sunt. Quæ enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, jam facta sunt; dum et temporum dispensatio est ut creantur, et jam in divinæ virtutis præsentie efficacia sint creata. (S. Hilarius, de Trinit., lib. 12; no 89.)*

(3) *Sed est dicendum quod ex præsentia Dei jam ea facta sunt quæ futura sunt. (S. Hieron., Comment. in Eccles., cap. 10.)*

verait il lui surviendrait une nouvelle connaissance ; ce qui répugne à penser. Il est nécessairement ce qu'il est ; il est absolument immuable ; tout est en lui essentiel. Nous avons prouvé ces vérités. Mais une notion nouvelle opérerait en lui un changement : il ne serait plus absolument le même : il ne serait donc pas Dieu , s'il ne connaissait pas toutes les choses qui doivent arriver. Comment d'ailleurs Dieu pourrait-il régler l'universalité des choses, s'il ne connaissait pas les suites et les conséquences de tout ce qu'il statue ?

IX. De ce que Dieu connaît dans l'avenir jusqu'aux choses qui dépendent de la volonté libre de l'homme, nous concluons, avec évidence, qu'il connaît aussi les pensées humaines. Comment connaîtrait-il avec certitude l'effet, s'il en ignorait la cause ? La connaissance assurée d'un effet conditionnel suppose la connaissance de la condition dont il dépend : or, la cause de l'acte libre, la condition de son existence, est la détermination intérieure ; Dieu connaît donc de toute éternité nos déterminations futures, et nos pensées secrètes ne lui sont pas cachées (1).

(1) Omnia corda scrutatur Dominus ; et universas mentium cogitationes intelligit. (*I Paral.* 28 ; 9.)

Non præterit illum omnis cogitatus ; et non abscondit se ab eo ullus sermo. (*Eccli.* 42 ; 20.)

Ego Dominus scrutans cor, et probans renes. (*Jerem.* 17 ; 10.)

Nihil latet Dominum ; sed arcana nostra prope ipsum sunt. (*S. Ignatius, epist. ad Ephes., cap. 15.*)

Ille omnia nostra conspicit ; ac nihil eum latet, neque ratiociniorum, neque cogitationum, neque quidquam occultorum cordis. (*S. Polycarpus, epist. ad Philipp., cap. 4.*)

Quippe cum Deum, non facta solum, sed etiam cogitata pateant. (*S. Justinus, Apol. 1 ; cap. 15.*)

Perspicit ille abdita et secreta, atque occulta considerat. Nec Dei oculos potest aliquis evadere dicentis : *Ego Deus approximans, et non Deus de longinquo. Si absconditus fuerit homo in absconditis, ego ergo non videbo eum ? Nonne cælum et terram ego impleo ?* Videt ille corda et pectora singulorum ; et judicaturus est, non solum de factis, sed et de verbis et cogitationibus nostris. Omnes mentis vo-

X. Sur cette prescience des actes qui dépendent de la liberté, les incrédules proposent et répètent sans cesse une objection. « Vous nous présentez deux dogmes incompatibles : la prescience de Dieu et la liberté de l'homme. Où il y a nécessité, il ne peut pas y avoir de liberté ; ces deux choses s'excluent essentiellement. Ce principe est incontestable. Mais il est également évident que la prévision de Dieu nécessite l'action de l'homme. Cela arrivera nécessairement, qui ne peut pas avoir lieu, dont la non-existence répugne : or, il répugne essentiellement que la prescience divine soit trompée ; l'action prévue arrivera donc nécessairement ; l'homme n'aura pas quant à cette action la liberté, qui consiste dans la faculté de faire ou de ne pas faire la chose selon son gré ; et comme toutes ses actions sont prévues, il ne sera libre sur aucune. Effacez donc de votre théologie, concluent-ils, l'un ou l'autre de vos dogmes, la prescience divine, ou la liberté humaine. »

XI. Non, nous n'aurions point à renoncer à nos dogmes, quand même nous ne connaîtrions pas le moyen de les concilier. Dès que deux vérités sont démontrées, il ne peut pas y avoir entre elles de contradic-

luntatisque conceptus in ipsis adhuc clausi pectoris latebris in-  
taetur. (*S. Cyprianus, lib. de Lapsis.*)

Spectat omnia Deus ; nihil est quod ipsum prætereat ; nemo qui fallat cui omni præsentia quæ futura sunt, et manifesta quæ latent. Etenim si sol iste mundanus clausis plerumque domiciliorum habitaculis summum lumen interserit ; quanto magis Deus summus, æternus, etiam secreta penetralia mentis humanæ, atque Angelorum consilium scientia sua scrutatur et prævenit ! (*S. Ambrosius, in psalm. 35 ; Enarr., n° 11.*)

Oculos Dei simul universa cernentis non abdita locorum, non parietum septa recludunt. Nec solum ei acta et cogitata, verum et agenda et cogitanda sunt cognita : ista ergo scientia summi judicis, iste est tremendus aspectus, cui prævium est omne solidum, et apertum omne secretum ; cui obscura clarent, muta respondent ; silentium confitetur, et sine voce mens loquitur. (*S. Leo, sermo 43, de Quadrag. 5 ; cap. 3.*)

tion réelle : leur apparente opposition n'est que notre ignorance du lien qui les unit. Il y a dans le monde, même physique, une multitude de choses que nous ne comprenons point, qui nous offrent des difficultés insolubles, des oppositions inconciliables ; et cependant nous sommes forcés par l'évidence de les croire ; est-il étonnant qu'il s'en trouve dans l'être incompréhensible ? Sûr de sa prescience qui m'est démontrée, et de ma liberté que je sens, tout ce que je pourrais conclure de mon impuissance à les accorder, c'est qu'il y a un mystère de plus à ajouter à tant d'autres, soit de la nature, soit de la religion. Mais c'est une conséquence fautive et injurieuse à Dieu, d'inférer de la faiblesse de notre esprit que le dogme de la prescience entraîne la funeste et absurde doctrine de la fatalité (1).

XII. Nous sommes au reste bien éloignés de convenir de cette prétendue inconciliableté. Et d'abord, dans le système des saints Pères et des docteurs, que nous exposons tout-à-l'heure, selon lequel il n'y a point en Dieu de succession, il n'y a pas non plus, à proprement parler, de prescience ; mais notre esprit conçoit ainsi la science divine d'après notre existence successive : il est clair que la difficulté proposée est nulle. N'y ayant pas dans Dieu deux instants différents, celui où il connaît l'action de l'homme n'est pas dans lui distinct de celui où l'homme la fait ; cette action n'est pas nécessitée par une connaissance antérieure de Dieu, puisque la connaissance qu'en a Dieu n'est pas antérieure. Il serait déraisonnable de dire qu'une action est rendue nécessaire parce qu'on la voit faire. Cette réponse suffirait pour résoudre l'objection : il n'y a plus de contradiction entre la prescience de Dieu et notre liberté, dès qu'on peut présenter un système raisonnable qui concilie ces deux dogmes.

---

(1) Ne quis autem ex his quæ exposuimus id a nobis dici colligat fati necessitate omnia fieri, ex eo quod præterita jam dixerimus. (S. Justinus, *Apol.* 1 ; *cap.* 43.)

XIII. Mais nous n'avons pas besoin, pour résoudre cette difficulté, de recourir à un système, quelque fondé que nous le jugions et en raison et en autorité. Accordons aux incrédules tout ce qu'ils peuvent désirer à cet égard : supposons qu'il y ait dans Dieu une succession infinie d'instantans et une prescience proprement dite. Même dans ce second système, il n'est pas vrai que cette prescience détruise notre liberté. Le raisonnement qu'on nous objecte confond la cause avec l'effet, et prend l'un pour l'autre. La prescience de Dieu n'est pas le principe de l'action de l'homme ; elle en est la conséquence (1) ; ce n'est pas parce que cette action est prévue que l'homme la fera , c'est parce qu'il doit la faire que Dieu l'a prévue (2).

(1) Non quod præscientia Dei causa sit eorum omnium quæ futura sunt, et quæ proprio motu arbitrioque nostro effecturi sumus. (*Origenes, de Oratione; n° 6.*)

Numquid iniquitas persequentium Christum ex Dei est orta consilio; et illud facinus quod omni majus est crimine, manus divinæ præparationis armavit? Non hoc plane de summa justitia sentiendum est, quia multum diversum, multumque contrarium est id quod in Judæorum malignitate est præcognitum, et quod in Christi est passione dispositum. Non inde processit voluntas interficiendi, unde moriendi; nec in uno extitit spiritu atrocitas sceleris, et tolerantia Redemptoris. Impias furentium manus non immisit in se Dominus, sed admisit; nec præsciendo quod faciendum esset coegit ut fieret, cum tamen carnem ad hoc susceperat, ut fieret. (*S. Leo, sermo 67; de Passione 16; n° 2.*)

(2) Enim vero inquam : Si hunc aut illum Deus injuriosum futurum, si has aut illas injurias illaturum ex æternitate cognovit, nec tolli divina prænotio potest; is profecto quem ejusmodi præviderit; et injuriosus omnino futurus est, et tales injurias illaturus. Adeoque fieri nullo modo potest ne ab illis injuriis absteineat..... Tandemque concludunt : Si Deo semel futurorum prænotio concedatur, arbitrii nostri potestatem funditus esse tollendam. Quibus hoc modo respondendum erit : Deus, quod nulla res causam non habet aliquam, dum sub ipsam orbis moliendi principium futura sigillatim omnia mente percurrit, videt illico si factum hoc erit illud proinde secuturum; quod ubi extiterit, tertium ex eo quidnam cœptum fore, hoc autem si positum erit, et consequens illud futurum. Itaque ad rerum finem omnium cogitatione perducta quidquid futurum est intelligit : nec tamen cujuslibet omnino rei, cur hoc illo modo eveniat, causa dicendus est. Quemadmodum enim si quem imperitia temerarium ac

Le principe sur lequel est fondée l'objection est une fausse notion de la nécessité d'exister : on la confond artificieusement avec la certitude de l'existence. Cela existe nécessairement, dit-on, qui ne peut pas ne pas exister, dont la non-existence répugne. Il est vrai que l'être existant nécessairement ne peut pas ne pas exister ; mais il n'est pas réciproquement vrai que ce qui ne peut pas ne pas exister existe nécessairement. Les événements passés et actuels ont existé, ou existent certainement ; il est impossible qu'ils n'aient pas eu ou qu'ils n'aient pas lieu ; leur non-existence répugne : personne cependant ne

præcipitem esse videas, eaque temeritate impulsus, lubrico se itineri committere, ut enim labente fallenteque vestigio ruiturum intelligas ; ipsi tamen prolapsionis causa non es. Ita plane sentiendum est de Deo, quod cujus modi quisque sit futurus præviderit, causas etiam quamobrem ejus modi sit futurus, quæque ab eo vel improbe vel præclare gerenda sint esse perspecta : atque ut libere quod res est eloquamur, non Dei modo prænotionem rerum causam non esse (nec enim quem peccaturum Deus esse prævidit, eum dum reipsa peccat ad facinus quasi manu deducit), sed etiam quod a communi sensu remotus quidem, sed verumtamen est idipsum quod futurum sit ejusmodi prænotionis causam esse. Neque enim idcirco fit, quod futurum esse cognoscatur ; sed quod futurum sit, idcirca futurum esse cognoscitur. (*Origenes, excerpta e tom. 3 ; Comment. in Genes. n° 6, 7.*)

Neque idcirco tantum, sed ne vim ac necessitatem affere ipsius præscientia putaretur, propterea cum dubitatione quadam hæc verba protulit ; ne forte dicerent aliqui : Prædixit Deus, et omnino evenire oportebat : quod de Juda solent dicere. Prædixit, inquiunt, eum proditorem futurum ; et idcirco proditor factus est. O dementiam ! o impudentiam ? Neque enim præscientia malitiæ causa fuit. Mi, homo, absit. Non enim rebus futuris affert necessitatem ; sed prævidet tantum : non quia prædixit Christus, factus est proditor ille ; sed quia proditor futurus fuerat, Christus idcirco prædixit. (*S. Joannes Chrysost., de Prophet. obscur., homil. 1 ; n° 4.*)

Non enim quia ille ventura cognoscit, necesse est nos facere quod ille præscivit ; sed quod nos propria voluntate sumus facturi, ille novit futurum, quasi Deus. (*S. Hieronymus, Comment. in Ezech., lib. 2 ; cap. 3.*) *Vid. idem, Comment. in Jer., lib. 5 ; cap. 26 ; Dial. cont. Pelag., lib. 3 ; n° 6.*

Non quia Dominus Judæ voluntatem animique institutum prædixit, vir eximie, idcirco ille in prodicionis crimen lapsus est ; verum quia homo nefarius prodicionem parturiebat, ideo is qui abditos et occultos pectoris motus cernebat futura tanquam præsentia demonstravit. (*S. Isidorus Pelus., lib. 1 ; epist. 56.*)

soutiendra la nécessité de leur existence. Je vois un homme en assassiner un autre : il était en soi aussi certain hier que ce crime se commettrait, qu'il est certain aujourd'hui qu'il a été commis ; la certitude intrinsèque du fait était la même de toute éternité : la prescience ne fait rien à cela ; quand il n'y aurait pas de prescience, la chose n'en n'aurait pas été moins certaine. Certainement la connaissance actuelle que Dieu en a ne la nécessite pas ; sa prescience ne la rendait pas plus nécessaire avant qu'elle n'eût lieu, que sa science depuis qu'elle est arrivée.

XIV. Pour éclaircir et confirmer encore cette vérité, distinguons, avec l'école, la certitude du sujet et la certitude de l'objet ; la certitude qu'on a d'une chose, de la certitude qui est dans la chose. L'une s'exprime, je suis certain ; pour exprimer l'autre, on dit : telle chose est certaine. Ce n'est pas la certitude du sujet qui opère celle de l'objet ; c'est, au contraire, la certitude de l'objet qui produit celle du sujet ; c'est-à-dire, ce n'est pas parce que l'individu a la certitude qu'elle est dans la chose ; c'est parce que la chose est certaine que l'individu l'est. La prescience de Dieu produit en lui la certitude du sujet ; son effet est de lui faire connaître cette certitude. Mais il s'ensuit de là même que la prescience divine suppose cette certitude de l'objet, que par conséquent elle n'en est pas la cause ; et, par une conséquence ultérieure et irrésistible, qu'elle ne nécessite pas l'objet.

Les hommes prévoient les événements, soit physiques, soit moraux, avec plus ou moins de probabilité, quelquefois même avec certitude ; mais ce ne peut être qu'une certitude du sujet, laquelle n'influe nullement sur la certitude de l'objet. Ce n'est pas la prévision de l'astronome qui rend certaine la venue de l'éclipse. Une prévision certaine n'impose donc pas à la chose prévue la nécessité : celle de Dieu, à raison de son infailibilité, ne doit donc pas produire cet effet. Que ce soit avec une certitude divine ou humaine qu'un objet soit prévu, sa

certitude intrinsèque est toujours la même, indépendamment de toute prévoyance ; il n'est pas plus nécessité par l'une que par l'autre (1).

XV. Dans cette objection, on n'envisage la prescience divine que sous un point de vue ; on ne considère que la prévision de l'action même ; mais on ne fait pas attention que Dieu prévoit, avec l'action, ses causes, ses motifs, ses circonstances : il prévoit que l'homme fera telle chose, mais il prévoit qu'il la fera librement. Sa prescience embrasse et l'acte et la volonté libre qui le produira (2). Il ne faut pas séparer ces deux choses,

(1) *A.* Unde tibi videtur adversum esse liberum arbitrium nostrum præscientiæ Dei ? Quia præscientia est ? An quia Dei præscientia est ? *E.* Quia Dei potius. *A.* Quid ergo ? si tu præscires peccatum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret ? *E.* Imo necesse esset ut peccaret. Non enim aliter esset præscientia mea, nisi certo præscirem. *A.* Non igitur quia Dei præscientia est, necesse est fieri quæ præscierit, sed tantummodo quia præscientia est ; quæ, si non certo prænoscit, utique nulla est. *E.* Consensio : sed quorsum ista ? *A.* Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeret quem peccatum esse præscires ; neque ipsa præscientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset. Non enim aliter id futurum esse præscires. Sicut itaque non sibi adversantur hæc duo, ut tu præscientia tua non vis quod alius sua voluntate facturus est ; ita Deus neminem ad peccatum cogens, prævidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt. (*S. Augustinus, de Lib. arb., lib. 3 ; cap. 3 ; n° 10.*)

(2) Non ex præscientia Dei liberum tolli arbitrium ; sed causas ante præcedere quare unumquodque sic factum sit. *Hier., Com. in Eccl., cap. 7.*)

Non est autem consequens ut, si Deo certus sit omnis ordo causarum, ideo nihil sit in nostræ voluntatis arbitrio. Et ipsæ quippe nostræ voluntates in causarum ordine sunt qui certus est Deo, ejusque præscientia continetur ; quoniam et humanæ voluntates humanorum operum causæ sunt. Atque ita qui omnes rerum causas præscivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse præscivit. (*S. August., de Civit. Dei, lib. 5 ; cap. 9 ; n° 3.*) *Vid. idem, de Lib. arb., lib. 3 ; cap. 3 ; n° 8.*)

Cujus præscientia neminem cogit ad peccatum, ut multi errantes dicunt. St enim, inquit, præscivit Deus Adam peccatum esse, non peccare non potuit. Ex quo errore nascitur Deum causam esse peccati ; quod nefas est dicere. Et illi tamen verbis suis alligantur. Si

unies entre elles dans la prescience divine, comme elles le sont et parce qu'elles le sont dans le fait. Tout ce que Dieu prévoit arrivera de la manière dont il le prévoit : nos actions ne peuvent donc pas manquer d'être libres ; et s'il nous était accordé de pénétrer dans le secret de cette prescience infinie, nous y trouverions non une objection contre notre liberté, mais une raison de plus d'y croire, parce que nous l'y verrions prévue avec toutes les actions qui en émaneront.



## CHAPITRE TROISIÈME.

DIEU EST SPIRITUEL, ET PRÉSENT A TOUT.

I. Je réunis dans un même article deux attributs de l'Être suprême, précisément parce que le premier aperçu présente, entre l'un et l'autre, une sorte d'opposition dont les incrédules tirent une de leurs difficultés les plus familières. Considérons d'abord successivement ces deux vérités ; et lorsque nous les aurons établies, nous les concilierons facilement, en montrant que l'ubiquité, ou la présence universelle, non-seulement ne contredit point la spiritualité, mais ne peut se trouver que dans un être spirituel.

II. Tout être est ou matériel, c'est-à-dire composé de parties, ou spirituel, absolument simples et sans aucune composition. Les matérialistes rejettent non-seulement

---

enim quod præscientia Dei habet necesse est fieri, ideo voluntate propria homo peccavit, et non aliqua necessitate; quia in præscientia Dei fuit ut voluntate et libero arbitrio, et non necessitate cogente; peccaret. Si ergo præscientia Dei non potest vitari; non potuit homo aliter peccare, nisi voluntate, nulla vi cogente, quia ita Deus præscivit illum peccaturum. Si ergo voluntarie, non coactus est; si enim non coactus est ad peccandum, potuit sine dubio non peccare, si vellet; ideoque pœnam meruit, quia non invitatus peccavit. (S. Patricius, de Tribus habitaculis, cap. 5.)

l'existence, mais jusqu'à la possibilité de toute substance spirituelle. Nous avons donc contre eux deux choses à établir : 1<sup>o</sup> que la substance absolument simple et spirituelle est possible ; 2<sup>o</sup> que Dieu est de ce genre.

Le possible est ce qui ne répugne pas, ce qui ne renferme pas dans son concept des idées contradictoires. Mais une substance simple n'implique pas plus contradiction, ne présente pas plus dans son idée l'être et le non-être, que la substance composée. De tous les attributs dont je la regarde comme essentiellement revêtue, je ne vois aucun qui exclue les autres ; je suis donc contraint de la regarder comme possible.

III. Il n'en est pas ainsi, disent les incrédules. « Si nous demandons ce que c'est qu'un esprit, les modernes nous répondent que le fruit de toutes leurs recherches métaphysiques s'est borné à leur apprendre que c'est une substance d'une nature inconnue, tellement simple, indivisible, privée d'étendue, invisible, impossible à saisir par les sens, que ses parties ne peuvent être séparées même par l'abstraction ou par la pensée. Mais comment concevoir une pareille substance ; qui est une négation de tout ce que nous connaissons ? L'idée d'une substance, immatérielle, ou privée d'étendue, n'est qu'une absence d'idée, une négation de l'étendue ; et lorsqu'on nous dit qu'un être n'est pas matière, on nous dit ce qu'il n'est pas, et on ne nous apprend pas ce qu'il est. Et en disant qu'un être ne peut tomber sous nos sens, on nous apprend que nous n'avons aucuns moyens de nous assurer s'il existe ou non. » J'ai copié les propres expressions d'un athée de nos jours, afin qu'en voyant cette difficulté si légère, on ne m'imputât pas de l'avoir affaiblie (1).

Elle réunit, confond et présente, comme ayant le même sens, deux propositions absolument différentes,

---

(1) *Système de la nature*, tom. 1 ; chap. 7 ; et tom. 2 ; chap. 4.

et toutes les deux fausses, savoir : que nous n'avons aucune idée d'une substance immatérielle, et que nous n'en avons qu'une idée négative.

IV. Je dis en premier lieu que c'est à tort que l'on confond ces deux choses, l'absence d'idée et l'idée négative.

Avoir de quelque chose une idée négative, c'est, comme on le dit dans l'objection même, savoir ce que cette chose n'est pas, mais ignorer ce qu'elle est. Il y en a beaucoup de ce genre, spécialement celles que nous ne connaissons que par leurs contraires. L'idée que nous en avons, quoique purement négative, est très-réelle et très-précise, puisque nous les distinguons positivement de tous les autres êtres. N'avoir pas l'idée d'un être c'est, comme nous l'avons expliqué, en connaître l'impossibilité; c'est y découvrir de la répugnance. Nous n'avons de la matière magnétique qu'une idée négative : nous savons ce qu'elle n'est pas; nous ne savons pas ce qu'elle est. Le matérialiste oserait-il dire qu'il n'a aucune idée d'une chose dont l'existence lui est assurée?

En second lieu, je dis que les deux propositions sont absolument fausses.

V. 1<sup>o</sup> Il est contraire à la raison de soutenir que nous n'avons aucune idée d'un être spirituel, d'un être parfaitement simple. Quelle contradiction peut-on trouver dans l'absolue simplicité? Qu'y a-t-il d'incompatible entre les attributs qui forment sa notion? C'est ici une fausse application du mot *idée*. On confond cette pure opération de l'entendement avec les représentations de l'imagination. Sans doute nous ne pouvons nous faire une image corporelle de l'être incorporel. Mais autre chose est se représenter une image; autre chose, concevoir une vérité.

La raison par laquelle les matérialistes prétendent prouver que nous n'avons pas d'idée de l'être spirituel, est qu'il ne tombe pas sous les sens. Je m'imagine entendre un aveugle traitant d'insensés ceux qui croient

à la lumière. Ce n'est point par les sens que nous connaissons les esprits ; c'est par la raison , par la réflexion. Nos adversaires commencent par établir comme un axiome certain, que nous ne pouvons avoir d'idée que des choses sensibles (1), c'est-à-dire qu'ils mettent en principe ce qui est en question. Combien de choses au contraire sont certaines même pour eux, que cependant nos sens ne peuvent pas atteindre (2)! Ont-ils vu, en-

(1) Restat ut qualis sit eorum (Deorum) natura consideremus , in qua nihil est difficilius quam a consuetudine oculorum aciem mentis abducere. Ea difficultas induxit , et vulgo imperitos , et similes philosophos imperitorum , ut , nisi figuris hominum constitutis , nihil possent de Diis immortalibus cogitare. ( *Cicero , de Nat. Deorum , lib. 1 ; cap. 22.* )

In his omnibus sententiis quisquis videt mentis naturam , et esse substantiam , et non esse corpoream , id est , non minore sui parte minus occupari loci spatium , majusque majore , simul videat eos qui opinantur esse corpoream non ob hoc errare quod mens desit eorum notitiæ , sed quod adjungant ea siue quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasia enim corporum quidquid jussi fuerint cogitare , nihil omnino esse arbitrantur. *S. Augustinus , de Trinitate , lib. 10 ; cap 7. n° 10*. *Vid. idem , de Genesi ad lit. , lib. 10 ; cap. 24 , n° 40.*

(2) At enim quem colimus Deum , nec ostendimus , nec videmus. Imo ex hoc Deum credimus , quod eum sentire possumus , videre non possumus. In operibus enim ejus , et in mundi omnibus motibus , virtutem ejus semper præsentem adspicimus , cum tonat , fulgurat , fulminat , cum serenat. Nec miseris si Deum non videas. Vento et flatibus omnia impelluntur , vibrantur , agitantur ; et sub oculis tamen non venit ventus et flatus. In solem adeo qui videndi omnibus causa est , intueri non possumus ; radiis acies submovetur ; obtutus intuentis hebetatur ; et si diutius inspicias , omnis visus extinguitur : quid ipsum solis artificem , illum luminis fontem , possis sustinere , cum tu ab ejus fulgoribus avertas , a fulminibus abscondas ? Deum oculis carnalibus vis videre , cum ipsam animam tuam qua vivificaris et loqueris , nec adspicere possis , nec tenere ? ( *Minutius Félix , Octavius , cap. 32* ).

Est ergo aliquid quod non potest manus tenere ; est aliquid quod non potest oculus videre ; est aliquid quod non est sensibilis. Non habes animam ? Vidisti ista ? Restat ergo , quod animam non vidisti tuam , non est quod habes ? ( *Eusebius , de incorpor. et invisib. Deo* ).

Quomodo credendum non est quod corporeis oculis non videmus ? cum vel credere nos , vel non credere ubi corporeos oculos adhibere

tendu, touché, senti, goûté la matière électrique, la magnétique ! ils en reconnaissent pourtant la réalité d'après les effets qui en résultent. Ils ont donc l'idée de choses qui n'affectent pas leurs sens. On peut donc avoir l'idée de l'esprit, quoiqu'il ne tombe pas sous les sens.

VI. 2<sup>o</sup> Il est pareillement contraire à la vérité d'avouer qu'on ne peut avoir de la substance spirituelle qu'une idée négative. Que lorsqu'on parle à un enfant ou à un homme du peuple d'un être spirituel et absolument simple, il s'en forme une idée négative ; que comparant l'être dont on lui parle avec la matière qui est le seul genre de substance qu'il connaisse, il conçoive plus ce que cet être n'est pas que ce qu'il est, cela est tout naturel. Mais que des hommes qui se disent philosophes prétendent n'avoir pas de la substance simple une idée positive, cela est extraordinaire. Le simple se connaît par lui-même, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'idée du composé. Nous connaissons l'unité aussi positivement que la divisibilité : nous ne pouvons même concevoir la divisibilité, sans avoir l'idée de l'unité.

VII. Mais, disent les incrédules, la nature de l'esprit est absolument inconnue. Ce qu'il y a de vrai dans cette assertion, c'est que nous ne connaissons pas pleinement toute l'essence de l'être spirituel. Mais, savent-ils quels sont tous les attributs essentiels de la matière ? et cependant ils croient bien avoir de la matière une idée positive. Ne pas connaître toute la nature d'un être, ou en avoir une idée négative, sont deux choses différentes.

Et quand même, je le répète, il serait aussi vrai qu'il est faux, que nous n'avons de l'esprit qu'une idée négative, qu'en concluraient les matérialistes contre sa possibilité, contre son existence, puisque de leur aveu il

---

non possumus, sine ulla dubitatione videamus. (*S. Augustinus, de Fide rerum quæ non vid., cap. 1, n<sup>o</sup> 1.*)

existe beaucoup de choses dont on n'a que ce genre d'idées, que l'on connaît parce qu'elles ne sont pas, et dont on ignore ce qu'elles sont.

VIII. Ce que nous venons d'exposer répond à une autre difficulté qu'on est étonné d'entendre proposer par des hommes qui se piquent de philosophie : c'est que ce qui n'a pas d'étendue, n'est rien ; que l'étendue est ce qui constitue l'essence des êtres, et que sans étendue il ne peut y avoir ni substance, ni mode. Cette assertion, digne au plus de gens grossiers et sans instruction, est d'abord une pétition de principe, et suppose ce qu'il faudrait prouver ; ensuite elle est évidemment fautive. L'essence des choses est ce sans quoi on ne peut les concevoir ; on conçoit une substance simple : l'étendue ne constitue donc pas l'essence de substance.

IX. Après avoir prouvé suffisamment, à ce que je crois, qu'on ne peut pas opposer à la spiritualité de Dieu l'impossibilité, je passe à la preuve du dogme, et je vais établir qu'il est absolument simple et spirituel (1).

(1) Spiritus est Deus. (*Joann.* 4 ; 24.)

Spiritus Deus, non tamen materiam permeans spiritus ; sed materialium, spirituum et figurarum quæ in mundo sunt opifex ; et visu et tactu indeprehensus. (*Tatianus, contra Græcos orat., cap. 4.*)

Quid est Deus ? Deus est sicut et Dominus dicit, spiritus. Spiritus autem est proprie substantia incorporea et incircumscripita. Incorporeum vero est quod non constat corpore, vel quod non est secundum longum, latum et profundum. Incircumscripita est id cujus nullus est locus, eo quod secundum omnia sit omnibus, et in singulis totum, et in se ipso idem. (*S. Clemens Alex., Fragmentum ex libro de Provid.*)

Non ergo, aut corpus aliquod, aut in corpore putandus est Deus, sed intellectualis naturæ, simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur : sed ut sit ex omni parte *monas* et, ut ita dicam *anas*, et mens, et fons ex quo initium totius intellectualis naturæ, vel mentis est. (*Origenes, de Principiis, lib. 1 ; cap. 1 ; n° 6.*) *Vid. idem, in Genes. homil. 3 ; n° 2 ; et in Joan., tom. 13 ; n° 21.*)

Illam autem naturam libera est a corporibus, non solum ut non sit corpus, sed et ut non habeat corpus. Nec enim ut anima incorporalis

Pour soutenir que Dieu est matériel, il faut prétendre de trois choses l'une : ou qu'il est la totalité de la matière de l'univers dans lequel nous vivons ; ou qu'il est un corps particulier faisant partie de l'universalité ; ou enfin qu'il est une matière d'un genre différent de toutes celles que nos sens nous font connaître ; qu'il est, comme l'ont pensé d'anciens philosophes, l'espace infini dans lequel se meuvent tous les corps ; trois systèmes absolument insoutenables.

Nous avons, dans la première partie de cette dissertation, employé un article à prouver que la matière qui compose le monde n'est pas Dieu ; qu'elle n'a ni l'asséité, puisqu'on peut la supposer en tout ou en partie non existante ; ni l'immutabilité, puisqu'elle éprouve des changements ; ni la toute-puissance, puisque de sa

quidem est. Circa corpus autem quodam modo est, aut corpus circa ipsam, aut quomodo quis voluerit dicere. Neque hoc accipiendum de Deo est ; quia neque corpus est Deus, neque corpus circa ipsum, neque in corpore est ipse. (*Eusebius, de Incorpor. et invisib. Deo*).

Nihil corporale secundum nos, nihil inanium in Dei rebus est. Quod Deus est, Deus totum est. Nihil in eo nisi virtus, nisi vita, nisi lux, nisi beatitudo, nisi spiritus est. Materias hebetes natura illa non recipit ; neque ex diversis constat ut maneat. Deus, ut est Deus, quod est permanet. (*S. Hilarius, de Trinit., lib. 6 ; n° 12*). Vid. *idem, tract. in psal. 109, n° 3 ; et in psal. 129, n° 4*.

Compositio quippe pugnae initium est, pugna autem dissidii, dissidium solutionis. Solutio porro in Deum ac primam illam naturam nullo modo cadit. Quocirca nullum dissidium admittendum est, ne solutio consequatur ; nec pugna, ne dissidium oriatnr ; nec compositio, ne pugna existat : ac proinde ne corpus quidem est, ne alioqui compositum quidem eum esse necesse sit. (*S. Gregorius Nazianz., orat. 34*).

Quid est Deus ? caro, an spiritus ? Non caro utique, sed spiritus, cujus similis caro esse non potest, quia ipse incorporalis et invisibilis est ; caro autem comprehenditur et videtur. (*S. Ambrosius, Hexameron, lib. 6 ; cap. 7, n° 40*).

Etsi autem dicatur in caelo habitare Deus, nihil tamen in eo corporale intelligendum est. Non enim in loco et circumscriptione divinitatem esse dicimus, quod et simplex sit, et incorporea, ac compleat omnia. (*S. Cyrill. Alex., Comment. in Isaïam, lib. 5*). Vid. *idem, contra Anthropomor., epist. ad Calosyrium*.

nature elle est inerte; ni l'infinie perfection, puisqu'elle se perfectionne et se détériore sans cesse : il est inutile de revenir sur ce point (1).

Dire que Dieu est un corps particulier, c'est prétendre qu'il est resserré dans des limites, ce qui est une imperfection, et qu'il est resserré par ses propres créatures, ce qui est une absurdité.

Reste la troisième proposition, que Dieu est la même chose que l'espace, proposition si contraire à la raison que les matérialistes modernes, quoiqu'ils la trouvassent avancée par leurs devanciers, n'ont pas osé la renouveler. D'abord c'est une question entre les philosophes de savoir si l'espace est une chose réelle, ou une abstraction de notre esprit. Ensuite Locke, le grand défenseur de la réalité de l'espace, convient qu'il ignore ce que c'est (2). Enfin en supposant l'existence de cet espace, il ne peut pas être Dieu. Cette matière subtile qui forme l'espace ne peut pas être où se trouve la matière grossière des corps qui roulent dans elle : par leur impénétrabilité, ils empêcheraient Dieu d'être dans les lieux qu'ils occuperaient (3); par leur mouvement, ils le chasseraient successivement des lieux où il serait. D'ailleurs, cet espace serait-il en mouvement? il n'au-

(1) Voyez ci-dessus, 1<sup>re</sup> part., chap. 1, art. 7, n<sup>o</sup> 17 et suivants.

(2) Essai sur l'entendement humain, liv. 11, chap. 13, parag. 16 et 17.

(3) Si corpus feceris Deum, et corpus plenitudinem cœli et terræ, aut quod superat supra hæc, in ipso pones cœlum et terram, lapides, et omnia quæ sunt. Si enim ut corpus coextensum est corporibus, primo quidem abstrahe omnia ut locum habeat Deus. Si enim corpus est magnum, egestatem dico pauperum, non implet omnia : nullus alius habet locum. Omnia enim prævenit Deus; et sicut repletum vas fuerit, eo qui præcesserat replente, non est locus ut supermittatur aliquid aliud. Ita si Deus corpus est, præcessit autem omnia; non habeat cœlum locum ut faciat, neque terra locum; præcessit enim Deus. Si autem est cœlum, et terra, et mare, et aër, nullus locus est vacuus, neque ex natura corporum qui insunt, neque ex præscientia Dei, qui per corpora penetrans adest. (*Eusebius, de Incorp. et invisib. Deo*).

rait donc pas l'immutabilité, puisqu'il changerait de manière d'être. Serait-il en repos? il n'aurait alors nulle puissance; car ce n'est que par le mouvement, par l'impulsion, que la matière peut agir.

Dieu est un être intelligent et pensant; nous venons de le voir : or, un être matériel ne peut pas avoir l'intelligence et la pensée. Cette matière, quelle qu'on la suppose, soit l'universalité des corps, soit un corps particulier, soit tout l'espace, est essentiellement composée de parties. Dira-t-on que toutes les parties sont pensantes? il y aura une infinité de dieux. Dira-t-on qu'elles ne le sont pas? comment un être pensant serait-il composé de parties non pensantes? Se rabattra-t-on à dire que dans cette immensité de particules il n'y en a qu'une seule qui pense? celle-là sera donc la seule nécessaire, éternelle, créatrice de toutes les autres. Cette particule est-elle simple? alors la question entre les matérialistes et nous n'est que de nom; l'être simple et pensant est ce que nous appelons un esprit. Cette particule est-elle composée? alors revient la question que nous faisons tout-à-l'heure : toutes les parties de cette particule pensent-elles; n'y en a-t-il qu'une seule qui pense; aucune n'a-t-elle la faculté de penser? Que le composé soit plus ou moins grand, notre raisonnement a toujours la même force. J'aurai occasion de le reprendre et de le développer, quand je traiterai de la spiritualité de l'âme humaine.

X. Voici contre la spiritualité de Dieu une objection que les matérialistes modernes affectent de regarder comme triomphante, et qu'ils ne cessent de répéter :  
 « Il faut consentir à ne pas s'entendre soi-même, ou il  
 « faut avoir des idées matérielles d'un Dieu que l'on  
 « suppose le créateur, le moteur, le conservateur de  
 « la matière. L'esprit humain a beau se mettre à la tor-  
 « ture, il ne comprendra jamais que des effets matériels  
 « puissent partir d'une cause immatérielle, ou que cette  
 « cause puisse avoir des rapports avec des êtres maté-  
 « riels.... Comment un être sans étendue peut-il être

« mobile, et mettre de la matière en mouvement?  
 « Comment une substance dépourvue de parties peut-  
 « elle répondre à différentes parties de l'espace (1)? »

XI. Tout ce grand argument se réduit à rien. Nous ne comprenons pas l'action d'une substance immatérielle sur la matière, donc cette action ne peut pas avoir lieu. Je le répéterai toujours, et nos adversaires n'auront rien à y répondre : ce qui nous fait juger qu'une chose est impossible, ce n'est pas d'ignorer comment elle peut être, c'est de savoir positivement qu'elle ne peut pas être; c'est d'y voir de la répugnance, de la contradiction. Il ne suffit donc pas de dire qu'on ne comprend pas l'action d'une puissance immatérielle sur la matière : il faudrait prouver qu'il répugne à une cause immatérielle de produire des effets matériels : qu'il y a de la contradiction à ce qu'un esprit mette un corps en mouvement. Voilà ce que les matérialistes devraient et ne peuvent pas prouver, puisqu'ils sont réduits à alléguer uniquement leur ignorance de la manière dont se fait cette opération, leur impuissance à la comprendre.

Et nous disons : combien n'y a-t-il pas d'effets dont vous connaissez les causes, sans cependant comprendre la relation, la connexion de ces effets avec ces causes? Sûrs qu'une chose est produite par une autre, vous ignorez comment elle peut en être le produit. Pour en donner un exemple analogue à notre sujet, savez-vous comment la matière elle-même peut agir sur une autre matière, comment un corps meut un autre corps? Faites-nous connaître ce que c'est que la force d'impulsion; expliquez cette vertu secrète qui est dans le choc, pour opérer un déplacement. Vous convenez vous-mêmes de votre impuissance à le comprendre (2); vous

---

(1) *Système de la nature*, tom. 1; chap. 7; tom. 2; chap. 6, et ailleurs.

(2) Sommes-nous en état d'expliquer la communication du mouvement d'un corps à un autre? (*Système de la nature*, tom. 1; chap. 8.)

ne pouvez donc pas nier l'action de l'esprit sur la matière, parce que vous ne comprenez pas comment elle se fait.

Nous voyons, répondent-ils, l'action d'un corps sur un autre, nous ne voyons pas celle de l'esprit. Je leur réplique : vous éludez la difficulté, vous ne la résolvez pas. Votre réponse même est un aveu que vous pouvez croire des choses que vous ne pouvez pas comprendre ; d'où il résulte évidemment que vous n'êtes pas autorisés à nier une chose sur le simple fondement que vous ne la comprenez pas ; et, par une conséquence ultérieure, également certaine, que vous avez tort d'opposer, à l'action des esprits sur la matière, votre impuissance à la comprendre.

On ne voit pas cette action comme celle des corps. Mais il est de la nature d'une substance simple de ne pas tomber sous les sens ; elle est donc invisible : ses opérations le sont donc. Ce n'est pas à la manière des corps, ce n'est pas par impulsion que les esprits agissent sur la matière ; s'ensuit-il delà qu'ils ne peuvent aucunement y agir ? Qu'importe que ce soit par les sens, ou par le raisonnement, ou par le sentiment, qu'une vérité nous soit connue ? Dès que nous sommes assurés d'une manière quelconque qu'une chose est, nous devons le croire, quoique nous ne comprenions pas comment elle est ; or, nous sommes certains de l'action de l'esprit sur la matière, non pas par les sens, mais par notre sentiment et par notre raison.

XII. D'abord par le sentiment. Je distingue parfaitement le mouvement spontané du mouvement forcé ; le mouvement que ma volonté imprime à mon bras, de celui que lui communique une force étrangère qui le pousse. Je ne comprends pas mieux comment l'acte de ma volonté opère l'un de ces deux mouvements, que comment l'impulsion d'un corps étranger produit l'autre ; mais je sens très-bien que c'est ma volonté qui l'opère, sans qu'il y ait aucun choc corporel. Je suis aussi sûr de ce que je sens que de ce que je vois.

XIII. Mais ensuite ma raison me mène plus loin : elle me fait connaître que le mouvement primitif ne peut être imprimé à la matière que par une substance spirituelle. Nous avons vu que la matière est, par sa nature, passive, inerte, indifférente au mouvement et au repos (1); il faut donc, pour qu'elle éprouve le mouvement, qu'elle le reçoive d'ailleurs; mais, hors des substances matérielles, il n'y en a que de spirituelles. Ce qui induit en erreur à ce sujet, c'est que l'on voit des corps mettre en mouvement d'autres corps : on ne prend pas garde qu'ils y avaient été mis eux-mêmes, on ne distingue pas le mouvement communiqué du mouvement primitivement donné. Les corps ne peuvent donner que le mouvement qu'ils ont eux-mêmes reçu. Ce peut être par d'autres corps qu'il leur soit venu; ceux-là l'avaient eux-mêmes reçu d'autres : ainsi nous voyons dans la nature des séries de mouvement; mais nous avons montré qu'elles ne peuvent pas remonter à l'infini (2); il faut donc qu'il y ait une cause première du mouvement : cette cause ne peut être matérielle, puisque toute matière est indifférente au mouvement; le premier moteur n'est donc pas matériel, il est donc spirituel. Ainsi, non-seulement c'est sans raison que les matérialistes répètent, jusqu'à satiété, qu'un esprit est incapable de faire mouvoir un corps; mais, au contraire, nous démontrons que pour mouvoir la matière il faut des substances spirituelles, et que tout corps mu l'a été, soit médiatement et primitivement, par un esprit.

XIV. On nous dit qu'un être sans étendue ne peut pas être mobile. Nous ne prétendons pas qu'il ait la mobilité des êtres étendus : il agit sans se mouvoir physiquement; l'acte de la volonté n'est pas un déplacement.

---

(1) Voy. ci-dessus, *chap.* 1; *art.* 7; n° 24.

(2) Voy. *ibid.*, n° 33.

XV. On ajoute qu'un être sans parties ne peut pas correspondre aux diverses parties de l'espace. Le mot *correspondre* est équivoque : l'être spirituel ne correspond pas par une application de parties à des parties, puisqu'il n'en a point; mais il peut y correspondre par son action. La correspondance de cause à effet n'exige pas un rapport de parties.

XVI. Voici une autre objection commune des matérialistes. « Pour exister, il faut être quelque part ;  
 « ainsi la substance spirituelle n'occupant aucun lieu,  
 « n'est nulle part, elle n'existe donc point. Dira-t-on  
 « que l'être spirituel correspond par ses diverses parties  
 « aux divers points de l'espace? il a donc des parties ;  
 « il n'est donc pas spirituel? Soutiendra-t-on qu'il est  
 « tout entier dans chaque partie de l'espace? c'est une  
 « absurdité : le même être ne peut pas exister dans  
 « deux endroits à la fois : la substance qui occupe le  
 « point A, et celle qui occupe le point B, sont né-  
 « cessairement différentes. »

XVII. Cette difficulté nous conduit à la seconde partie de notre article, savoir, à la présence de Dieu dans toutes les parties de l'espace. Qu'est-ce que l'on appelle son immensité ou son ubiquité? Mais, pour répondre à l'objection, et pour donner la preuve de cet attribut divin, il faut préalablement exposer la manière dont un esprit peut être présent à un lieu.

Les philosophes disputent sur l'espace, ainsi que nous l'avons dit. Mais nous n'avons pas à entrer dans leurs systèmes; que l'espace soit un être réel ou une abstraction de l'esprit, cela est indifférent à notre question. Quant au mot *lieu*, il exprime certainement une abstraction; il signifie la partie de l'espace qu'occupe un corps relativement aux parties occupées par d'autres corps; il énonce un simple rapport, une comparaison entre deux espaces. Le corps considéré en lui-même remplit un espace; considéré relativement aux corps environnants, il occupe un lieu; il ne peut pas exister

sans être dans un lieu (1) : c'est ce qu'on appelle l'existence locale. L'esprit, qui n'a pas d'étendue, ne peut pas occuper d'espace ; il n'a pas une existence locale (2). Mais nous disons qu'il peut être présent, soit à une partie, soit à la totalité de l'espace, sans l'occuper physiquement et localement (3). Il y est présent par deux de ses facultés : l'une est son intelligence, par laquelle il connaît ce qui se passe dans l'espace ; l'autre sa

(1) *Spacia locorum tolle corporibus, nusquam erunt; et quia nusquam erunt, nec erunt. (S. August., Epist. 176; ad Dardanum, cap. 6; n° 18.)*

(2) *Hominum iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare, sive ista crassiora, sicut humor atque humus; sive subtiliora, sicut aeris et lucis; sed tamen corpora, quorum nullum potest esse ubique totum: quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est; et quantumcumque sit corpus et quantumquodque corpusculum loci occupet spatium, eundemque locum sic impleat ut in nulla ejus parte sit totum: ac per hoc densari et rarescere, contrahi et dilatari, ut minutim deleri et grandescere in molem, non nisi corporeum est. Longe aliud est animæ natura quam corporis; quanto magis Dei, qui creator est animæ et corporis. Non sic Deus dicitur implere mundum, velut aquæ, velut aer, velut ipsa lux, ut minore sui parte minorem mundi impleat partem, et majori majorem. Novit ubique totus esse, et nullo contineri loco. (S. Augustinus, Epist. 137, ad Volusianum, cap. 2; n° 4.)*

*Stultum est concipere in loco id quod est incorporeum. (S. Cyrillus Alex., Comment. in Joannis Evang.)*

(3) *Mens vero, ut moveatur, vel operetur, non indiget loco corporeo, neque sensibili magnitudine, vel corporali habitu, aut colore; neque alio ullo prorsus indiget horum quæ corporis vel materiæ propria sunt. (Origenes, de Princip., lib. 1; cap. 1; n° 6.)*

*Deus non alicubi est: quod enim alicubi est continetur loco; quod continetur loco, corpus est: Deus autem non est corpus; non igitur alicubi est: et tamen quia est, et in loco non est. In illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Non tamen ita in illo ut ipse sit locus; locus enim in spatio est, quod longitudine, et latitudine, et altitudine corporis occupatur. Nec Deus tale aliquid est; et omnia igitur in ipso sunt, et locus non est. (S. Augustinus, de Divinit. Quæst. 33; quæst. 20.)*

*Non est autem in loco, sicut antea diximus, nec in eum cadit motus localis; id enim proprium est corporum: sed omnia implet ut Deus. (S. Cyrillus Alex., Comment. in Joannis Evang.)*

volonté, par laquelle il produit des effets dans l'espace. Ainsi, pour appliquer ce principe à Dieu, quand nous disons qu'il est présent à tout, nous entendons que sa toute-science lui rend présente la totalité de l'espace, et que sa toute-puissance y opère tout ce qu'il lui plaît (1).

Il résulte de cette manière d'être des esprits relativement à l'espace et aux corps qui s'y trouvent, que c'est improprement qu'on dit qu'un esprit est quelque part. Le mot *quelque part* est le synonyme de quelque lieu, et la substance immatérielle n'occupe pas de lieu. C'est aussi une façon de parler impropre, de dire qu'un esprit est dedans ou dehors de quelque chose, par exemple que l'âme est dans le corps ou dans telle partie du corps. Les mots *dedans* et *dehors* expriment des lieux; et, comme l'observe un saint Père, il faudrait dire d'un esprit, non qu'il est dans un lieu, mais qu'il y opère (2). C'est pour cette raison qu'au lieu de dire, comme on s'exprime vulgairement, que Dieu est partout, j'ai dit que Dieu est présent à tout; expression plus exacte, et qui s'applique avec une égale justesse à une présence spirituelle et à une présence matérielle.

XVIII. D'après cette explication, le dogme de l'imensité de Dieu n'est pas difficile à établir. Il est même

(1) Providentia quidem continet omnia quibus providet, et ea comprehendit; sed non ut corpus continens id quod et ipsum corpus est; sed ut potestas divina, quæ complectitur quidquid ipsa comprehenditur. (*Origenes, contra Celsum, lib. 6; n° 111.*)

(2) Etenim cum partes non habet, quomodo potest loco circumscribi? Est enim locus extremitas continentis, quatenus continet id quod continetur. Quod si quis dixerit: Romæ, igitur et Alexandriae, et ubique est anima mea; fugit ipsum quod rursus locum designat. Enim vero Alexandriae, et omnino hic vel illic, locus atque in loco prorsus non est; sed in situ. Nam probatum est non posse contineri loco. Itaque cum id quod intelligentia percipitur in situ fuerit, aut negotio quodam in loco existente, abusive et figurate dicimus hoc ipsum ibi esse, propter operationem ejus quo ibi est, locum pro situ et actiones sumentes. Nam cum dicendum fuisset, *ibi operatur*, dicimus, *ibi est.* (*S. Gregorius Nyss., de Anima.*)

déjà tout établi par ce que nous avons prouvé précédemment. Nous avons démontré la toute-science et la toute-puissance de Dieu (1) : or, son immensité n'est pas distincte de ces deux attributs. Un esprit étant présent aux choses matérielles, par sa science et par sa puissance, l'esprit qui sait tout et qui peut tout est présent à tout. Et qu'on ne dise pas qu'en faisant Dieu immense par sa connaissance et son activité, nous excluons l'immensité de sa substance. Les attributs d'une substance ne sont pas distincts d'elle ; ils ne sont que cette substance elle-même considérée dans ses propriétés : la distinction que nous en faisons n'est qu'une abstraction de notre esprit, qui a besoin de diviser pour mieux concevoir : il sépare en plusieurs perceptions ce qu'il ne peut embrasser en une seule : la toute-science est Dieu connaissant tout ; la toute-puissance, Dieu pouvant tout ; l'immensité, Dieu présent à tout (2).

Où Dieu est présent à tout, ou sa présence est limitée à quelques parties de l'espace : mais la limitation est une imperfection, et nous avons vu qu'il est infiniment parfait (3). D'ailleurs, une substance ne peut être limitée que par une autre ; quelle substance créée et contingente aurait le pouvoir de limiter l'être nécessaire et créateur ?

Dieu est l'être absolument nécessaire : il est donc également nécessaire partout (4) : sa nécessité d'exister est la même dans un lieu et dans un autre. S'il était présent uniquement à quelques parties de l'espace, et

(1) Voyez ci-dessus, *partie 1<sup>re</sup>, chap. 1 ; art 6 ; et 2<sup>e</sup> partie, chap. 2.*

(2) Deus qui, et ubique, et in omnibus est, totus adit, totus videt, totus efficit. (*S. Hilarius, Tract. in psalm. 119 ; n<sup>o</sup> 3.*)

(3) Voyez ci-dessus, *part. 1<sup>re</sup>, chap. 1 ; art. 6.*

(4) Incircumscriptam solam esse divinam naturam dicimus ; quippe quæ increata sit ut principii expers et æterna. Quæ enim esse cœperunt, habent illa prorsus esse circumscriptum. (*Theodoretus, Quæst. in Genesi, interr. 3.*)

non à d'autres, sa nécessité d'exister serait resserrée dans ces lieux-là; elle ne serait donc plus absolue: dépendante de localités, elle ne serait que relative à certains lieux.

Pour échapper à ces contradictions, dira-t-on que Dieu est à la vérité présent à tous les lieux, mais successivement, et que passant de l'un à l'autre il les parcourt tous? Ce serait une nouvelle absurdité. Il ne serait plus immuable, puisqu'il changerait continuellement de position (1).

Il reste donc certain que Dieu est immense, c'est-à-dire présent à tout l'espace (2); qu'il y est présent, non

(1) Nam et credere Deum loco aliquo, quamvis infinito, per partes quantitatis quæcumque spatia contineri, quam sit stultum docetur, et de loco in locum, vel ipsum, vel aliquam ejus partem moveri atque transire arbitrari, nefas habetur. Jam vero aliquid ejus substantiæ, vel naturæ, commutationem vel conversionem quolibet modo pati posse si quis opinetur, miræ dementiæ, impietatisque damnabitur. (S. Augustinus, de moribus Eccl. cathol., lib 1; cap. 10; n° 17.)

(2) Numquid non cælum et terram ego impleo? dicit Dominus. (Jerem. 23; 24.)

Spiritus Domini replevit orbem terrarum. (Sap. 1; 17.)

Unde Deus longe est, cum omnia cœlestia, terrenaque, et quæ extra istam orbis provinciam sunt, Deo plena sint. Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. (Minutius Favus, Octavius, cap. 32.)

Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est. In cœlis est; in inferno est; ultra maria est, inest interior; excedit exterior. Ita, cum habet, ipse habetur, neque in aliquo ipse, neque non in omnibus est. (S. Hilarius, de Trinit., lib. 1; n° 6.)

Et ne arbitremur cœlo quoque et terra Dei magnitudinem metiendam: in alio loco legimus: Qui tenet cælum palmo, et terram pugillo; per quæ ostenditur Deus, et forinsecus, et extrinsecus, et infusus, et circumfusus. (S. Hieronymus, Comment. in Isaiam, lib. 8; cap. 66.)

Capiant ergone te cælum et terra, quoniam tu impleas ea? An imples, et restat, quoniam te non capiunt, et quo refundis quidquid impleto cœlo et terra restat ex te? Annon opus habes ut quoquam continearis, qui contines omnia; quoniam quæ imples, continendo imples? non enim vasa quæ te plena sunt stabilem te faciunt; quia etsi frangantur, non effunderis. Et cum effunderis super nos; non

par parties comme les corps, mais à la manière des esprits, indivisiblement, et tout entier (1).

XIX. Ainsi la difficulté que nous avons exposée est nulle. Elle consiste en ce qu'une substance spirituelle

tu jaces, sed erigis nos; nec tu dissiparis, sed colligis nos. Sed qui imples omnia, te ipso imples omnia. An quia non possunt te totum capere omnia, partem tui capiunt, et eandem partem omnia simul capiunt? An singulas singula, et majores majora, minores minora capiunt? Ergo est aliqua pars tui major, alia minor. An ubique totus es; et res nulla te totum capit? (*S. Augustinus Confess., lib. 1; cap. 2; n° 3.*)

Etsi autem dicatur in cœlo habitare Deus, nihil tamen in eo corporale intelligendum est. Non enim in loco et circumscriptione divinitatem esse dicimus, quod ea simplex sit et incorporea, ac impleat omnia. (*S. Cyrill. Alex., Comment. in Isaïam, lib. 5.*)

Nunc enim ubique est per essentiam; habet enim essentiam quæ non potest circumscribi. (*Theodoretus, in Epist. 1 ad Corinth., cap. 15, vers. 28.*)

Creator quippe omnium in parte non est, quia ubique est. Et tunc minus invenitur, quando is qui totus ubique est in parte quæritur. Incircumscribitur quippe spiritus omnia intra semetipsum habet; quæ tamen et implendo circumdat, et circumdando implet, ac sustinendo transcendit, et transcendendo sustinet. (*S. Gregorius Mag., Moral., lib. 26, cap. 31, n° 38.*)

(1) Deum quidem circumdat nihil: circumdat autem Deus omnia, non corporaliter. Virtute enim incorporali adest omnibus: ubique præsens est, et ab omnibus separatus est. Non enim ut permisceatur adest, aut ut copuletur, aut ut jungatur; sed liber et separatus adest. Adest autem non divisus, aut scissus, aut segregatus; neque pars quidem adest, pars autem abest; neque huc quidem pars alia, alia autem pars alibi. Ista enim omnia corporum sunt vitia, et passiones, et divisiones, et partitiones. (*Eusebius, de Incorpor. et invisib. Deo, lib. 1.*)

Deus ubique est, et totus ubique est; a quo quis potest separari, cum in eo sint omnia. (*S. Hieronymus, Comment. in Epist. ad Ephes., lib. 1, cap. 2.*)

Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundam. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa est, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed et in solo cœlo totus, et in sola terra totus, et in seipso ubique totus..... Sed non negligenter intuentium quod diximus in seipso esse ubique totum. Non ergo in eis, quia alii plus eum capiunt, alii minus: ideo enim ubique esse dicitur,

ne peut être ni divisée entre les divers points de l'espace, ni tout entière dans tous ces points. Nous convenons du principe : la substance spirituelle n'est nullement comme les corps dans l'espace; mais elle le connaît, elle sait ce qui s'y passe, elle y agit; c'est là ce que nous appelons être présent à un lieu. C'est cette sorte de présence dont il faudrait prouver l'impossibilité, et on n'y parvient certainement pas en prouvant une impossibilité toute différente de celle-là.

Il est naturel de penser que la manière d'être des substances simples doit être différente de celle des substances composées. En conséquence, pour connaître la nature, les propriétés, les opérations d'un esprit quelconque, il faut absolument détacher sa pensée de toute

quia nulli parti rerum absens est; ideo totus, quia non parti rerum, partem suam præsentem præbet, et alteri parti alteram partem, æqualem æqualibus, minori vero minorem, majorique majorem. Sed non solum universæ creaturæ, verum etiam cuilibet parti ejus totus adest.... Quomodo enim ubique, nisi in semetipso? ubique scilicet, quia nusquam est absens; in seipso autem, quia non continetur ab eis quibus est præsens, tanquam sine eis esse non posset. (*S. August., Epist. 187, ad Dardanum, cap. 4, 5 et 6, n° 14, 17, 18*). *Vid. idem, in Joan. Evang., tract. 8, n° 2; et sermo 52, de Verbis evang., cap. 5, n° 15*.

Per quam Judæorum princeps cognosceret Deum non movendum locis, non itinere ducendum, non trahendum præsentia corporali; sed credendum quod Deus sit ubique præsens, ubique totus, ubique semper. (*S. Petrus Chrysol., sermo 33*).

Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia; ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem; exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens; extra circumdans, interius penetrans: nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior; sed unus idemque totus ubique, præsidendo sustinens, sustinendo præsidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans; unde superius præsidens, inferius sustinens, et unde exterius ambiens, inde interius replens; sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens; interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans. Est itaque inferior et superior sine loco, est amplior sine latitudine, est subtilior sine extenuatione. (*Greg. Mag., Moral., lib. 2, cap. 12, n° 20*).

idée de la matière (1); il faut se défier de l'imagination, qui présente sans cesse des idées corporelles, et c'est ce que l'habitude des choses sensibles rend difficile à beaucoup de personnes (2). Si on veut raisonner solidement par analogie, ce n'est pas de la matière à l'esprit, c'est d'esprit à esprit qu'il faut raisonner. Par exemple, je sens que mon âme connaît ce qui se passe dans les diverses parties de mon corps, et qu'elle les fait mouvoir à son gré; d'après cela, je dis qu'elle y est présente, quoiqu'elle ne les occupe pas localement. Cette considération me fait sentir que l'être infini et créateur connaît tous les êtres auxquels il a donné l'existence, et en dispose à son gré. Cette universalité absolue de science et de puissance me montre sa présence universelle, son ubiquité, son immensité (3).

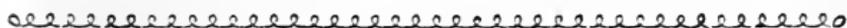
XX. La difficulté proposée prouve une vérité bien contraire au système de ceux qui nous l'objectent: c'est qu'il n'y a qu'un être spirituel qui puisse être immense. Le composé ne peut pas être présent à tout; sa manière d'être présent à un lieu s'y oppose; il l'est par l'application de ses parties, ainsi il ne peut avoir

(1) Hæc si pro viribus nostris, quantum Dominus adjuvit, recte tractavimus, quando Deum ubique præsentem non spatiis distantibus, quasi aliqua mole vel distensione diffusum, sed ubique totum cogitare te extendis, averte mentem ab omnibus imaginibus corporum, quas humana cogitatio volvere consuevit. (*S. Aug., Epist. 87; ad Dardanum, cap. 13. n° 41.*)

(2) Non quidem facile est hoc eliquere: quia et non corporalem, sed spiritalem Dei præsentiam, quæ congruit ejus substantiæ, negari non potest adesse conditis rebus, mirabili videlicet et vix paucis intelligibili modo. (*S. Augustinus, Enarr. in psalm. 87; n° 2.*)

(3) Quocirca quisquis intelligere conatur quemadmodum vere æternus, et vere immortalis atque incommutabilis Dens, ipse nec per tempus nec per locum motus, moveat temporaliter et localiter creaturam suam, non eum assequi, nisi prius intellexerit quemadmodum anima, hoc est spiritu creatus, non per locum, sed tantum per tempus motus, moveat corpus per tempus et locum. Si enim quod in seipso agitur capere non potest, quanto minus illud quod supra est. (*S. Augustinus, de Genesi, ad lit., lib. 8; cap. 2, n° 49.*)

qu'une partie présente à chaque partie de l'espace. Qu'on le suppose, par impossible, infini : il occupera, dans sa totalité, tout l'espace, mais sa totalité n'en occupera aucun point ; il n'aura, dans chaque partie de l'espace, qu'une existence partielle : sa substance n'y sera pas entière, puisqu'elle sera divisée comme l'espace sur lequel elle sera répandue. Il n'en est pas ainsi d'une substance spirituelle. N'occupant pas une partie de l'espace plus qu'une autre, elle peut être présente à plusieurs à la fois, puisqu'elle peut savoir ce qui se passe en même temps dans plusieurs points, et y exciter des mouvements. Si elle peut avoir ce genre de présence seulement dans deux points, elle peut l'avoir dans trois, dans dix, dans cent. Je conçois donc que l'esprit infini exerce sa connaissance, manifeste sa puissance, déploie sa présence sur la totalité de l'espace. Ainsi, la présence universelle, inconciliable avec l'idée de la matière, est très-possible dans la substance spirituelle : l'ubiquité ne peut appartenir qu'à elle.



## CHAPITRE QUATRIÈME.

### DIEU EST INFINIMENT SAGE.

I. La sagesse est, comme l'intelligence, un de ces attributs que nous concevons par ce que nous voyons parmi nous, que nous appliquons à Dieu par analogie, mais dont nous ne pouvons avoir, relativement à cet être si au-dessus de nous, une idée adéquate et complète. Nous voyons beaucoup plus clairement qu'il ne peut pas en manquer, que nous ne savons ce qu'elle est en lui. La sagesse, selon l'idée que nous nous en formons, consiste en deux choses : dans le but qu'on se propose, dans les moyens qu'on emploie pour l'attein-

dre (1). Mais les vues de la sagesse divine sont si élevées au-dessus de nos faibles conceptions, les moyens de la toute-puissance sont tellement hors de proportion avec ceux dont nous avons l'usage, que nous ne pouvons avoir de cette sagesse, qui accomplit les unes par les autres, qu'une idée extrêmement imparfaite (2).

L'idée de la sagesse divine a beaucoup de rapport avec celle de l'intelligence infinie. Nous mettrons, entre ces deux perfections, la différence que nous trouvons entre la spéculation et la pratique : par son intelligence, Dieu connaît les rapports de tous les êtres, qu'il dirige par sa sagesse (3).

II. La sagesse est incontestablement une perfection. Si quelqu'un s'avisait d'en douter, qu'il considère combien sont imparfaits ceux qui en manquent. L'être infiniment parfait est donc infiniment sage.

Nous pouvons nous convaincre de la sagesse du créateur par celle que nous voyons éclater dans ses œuvres. Il est vrai qu'entre l'ouvrage, quelque admirable qu'il soit, et la sagesse qui l'a disposé, il y a une distance infinie. Mais enfin, l'ordre de l'univers, la correspondance de toutes ses parties, cette variété de rapports si immense que nous ne pouvons les embras-

(1) Sapientia attingit a fine ad finem fortiter, et disponit omnia snaviter. (*Sap.* 8, 1.)

(2) Sapientiam Dei præcedentem omnia quis investigavit? (*Ecli.* 1; 3.)

(3) Apud ipsum est fortitudo et sapientia. (*Job.* 12; 16.)

Dominus possedit me (sapientiam) ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab æterno ordinata sum et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram; necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant. Ante colles ego parturiebar. Adhuc terram non fecerat, et flumina, et cardines orbis terræ. Quando præparabat cœlos, aderam; quando certa lege et gyro vallabat abyssos, quando æthera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum, quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos, quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens. (*Prov.* 8; 22-30.)

ser dans notre esprit, doivent nous élever à la pensée de l'incompréhensible sagesse de l'ordonnateur (1).

Si Dieu ne suivait pas constamment des fins, et n'employait pas des moyens sages, ce serait ou parce qu'il ne les connaîtrait pas, ce qui répugne à sa toute-science ; ou parce qu'il ne le pourrait pas, ce qui est contraire à sa toute-puissance ; ou enfin parce qu'il ne le voudrait pas ; et quel serait l'intérêt, le motif qui le détermineraient à des actes insensés ?

III. Contre cet attribut de Dieu, on propose l'objection suivante : « La sagesse et la folie sont des qualités  
« fondées sur nos propres jugements. Or, dans ce  
« monde, que Dieu est supposé avoir créé, conserver,  
« mouvoir et pénétrer, il se passe mille choses qui  
« nous paraissent des folies. Et même les créatures  
« pour qui nous imaginons que l'univers a été fait,  
« sont bien plus souvent insensées et déraisonnables,

(1) Dominus sapientia fundavit terram; stabilivit cœlos prudentia; sapientia illius eruperunt abyssi, (*Prov.* 3; 20.)

Magnalia sapientiæ suæ decoravit qui est ante sæculum. (*Eccli.* 42; 21.)

Erga Deum autem virtus simul, et sapientia, et bonitas ostenditur : virtus quidem et bonitas, in eo quod ea quæ nondum erant voluntarie constituerit et fecerit; sapientia vero, in eo quod apta et consonantia quæ sunt fecerit. (*S. Irenæus, contra Hæres., lib. 4; cap. 28, n° 3.*)

Nam si mundum cum omnibus quæ sunt in eo contemplari velis, intelliges profecto quantum Dei opus humanis operibus antestet. Ita quantum inter opera divina et humana interest, tantum distare inter Dei hominisque sapientiam necesse est. (*Lactantius, Div. inst., lib. 7; cap. 2.*)

Cæterum qui eam intelligentiam tribuit ut ex minimis rebus creatis, magnam opificis sapientiam condisceremus, tribuat etiam ut ex magnis majora de Creatore sentiamus, concipiamusque : quamquam conditoris comparatione sol et luna calicis et formicæ rationem obtinent. Notio siquidem quæ Dei universorum magnitudine digna sit, ex eisdem desumi non potest; sed ex parvis quibusdam et tenuibus indiciis per ipsa, quemadmodum et per singula minutissima animalia, aut etiam per minutissimas herbas incitatur. (*S. Basiliius, in Hexameron, homil. 6; n° 2.*)

« que prudentes et sensées. L'auteur de tout ce qui  
 « existe doit être également l'auteur de tout ce que  
 « nous appelons déraisonnable, et de ce que nous  
 « jugeons très-sage. D'un autre côté, pour juger de  
 « l'intelligence et de la sagesse d'un être, il faudrait  
 « au moins entrevoir le but qu'il se propose. Quel est  
 « le but de Dieu? C'est, nous dit-on, sa propre gloire.  
 « Mais ce Dieu parvient-il à ce but? et les pécheurs  
 « ne refusent-ils pas de le glorifier? D'ailleurs, suppo-  
 « ser que Dieu est sensible à la gloire, n'est-ce pas  
 « lui supposer nos folies et nos faiblesses?... Si on me  
 « dit que les vues de Dieu sont impénétrables pour  
 « nous, je répondrai qu'ignorant son vrai but, il nous  
 « est impossible de juger de sa sagesse, et qu'il y a  
 « de la démence à vouloir en raisonner (1). »

Tout, dans cette objection, est ou sophisme illusoire, ou fausseté évidente.

IV. Qu'entend-on quand on dit que *la sagesse et la folie sont fondées sur nos propres jugements*? Veut-on qu'elles ne soient pas des choses réelles; que ce soient de pures abstractions de notre esprit; qu'il n'y ait ni êtres sages, ni êtres insensés? Les idées claires et distinctes que nous avons de la sagesse et de la folie sont fondées sur la nature des choses; et si cette distinction n'était qu'idéale, que serait-ce que la morale? que deviendrait la société?

On ajoute qu'il y a dans le monde beaucoup de choses qui nous paraissent des folies. Quelles sont ces choses? À qui les phénomènes du monde paraissent-ils tels? Les incrédules sont (cette comparaison trop juste me sera pardonnée) comme ces habitants des petites-maisons qui déclarent fous tous ceux qui ne leur ressemblent pas. Il y a beaucoup de choses dans l'univers dont nous ignorons le but. Réduite à ce point, la proposition est vraie; mais j'ai montré ailleurs qu'elle ne forme

---

(1) Système de la nat., tom 2 ; chap. 4.

point une objection contre la sagesse ordonnatrice (1).

Nous avons aussi fait voir que, pour juger qu'une chose est l'œuvre de la sagesse, il n'est pas nécessaire de connaître toutes les fins que s'est proposées son auteur (2). Nous jugeons que c'est pour lui-même qu'il a créé l'univers, parce que nous n'imaginons de fin digne de lui que lui-même. Quelques docteurs, pour exprimer cette idée, ont dit qu'il avait créé le monde pour sa gloire; leur expression sera impropre, si on veut; leur pensée n'est pas inexacte. Par le mot *gloire*, ils n'ont pas entendu cette petite et dangereuse passion qui tourmente les hommes, ce vain désir d'honneurs dont ils savaient que Dieu n'a nul besoin; ils entendaient une gloire intérieure, qui n'est autre chose que le sentiment de Dieu envers lui-même.

De ce que les vues générales de Dieu sont impénétrables pour nous, il résulte que nous ne pouvons pas dire quelles elles sont; mais c'est à tort qu'on en infère que nous ne pouvons pas reconnaître leur sagesse. Nous en jugeons d'abord *a priori*, parce que ce sont les vues de l'être infiniment parfait (3); et ensuite *a posteriori*, par la multitude de traits de sagesse que nous voyons éclater de toutes parts et dans tous ses ouvrages.

V. *Il y a des hommes insensés et déraisonnables.* Qu'est-ce que cela prouve contre la sagesse de Dieu? Il résulte seulement de là qu'il ne les a pas créés parfaits. Que l'on nous prouve donc qu'il était tenu de les faire tels. Des créatures parfaites! ce serait une contradiction dans les termes.

(1) Voyez ci-dessus, I<sup>er</sup> part., chap. 2; art. 3, n<sup>o</sup> 25.

(2) Voyez ci-dessus, I<sup>re</sup> partie, chap. I<sup>er</sup>, art. 8, n<sup>o</sup> 49; chap. 2; art. 2, n<sup>o</sup> 15; art. 3, n<sup>o</sup> 25.

(3) Quidquid ergo hic accidit contra voluntatem nostram, noverritis non accidere nisi de voluntate Dei, de providentia ipsius, de ordine ipsius, de natura ipsius, de legibus ipsius. Et si nos non intelligamus quid quare fiat, demus hoc providentiæ ipsius, quia non fit sine causa, et non blasphememus. (S, August., *Enarr. in psalm.* 148; n<sup>o</sup> 12.)

Il y a des hommes qui abusent de leur liberté ; cela est vrai. Mais est-ce une objection solide contre la sagesse divine ? J'aurai occasion de la discuter, et de montrer combien elle est frivole (1).



## CHAPITRE CINQUIEME.

DIEU EST INFINIMENT SAINT ET VÉRIDIQUE.

I. Nous entendons par la sainteté de Dieu son opposition formelle au mal moral, la contradiction absolue et essentielle de sa nature avec toute affection et toute opération vicieuse. Il n'est pas nécessaire de s'étendre beaucoup pour prouver cet attribut divin (2). La plus grande des imperfections est certainement le péché ; ainsi le plus léger péché, l'ombre même du péché, est essentiellement incompatible avec l'infinie perfection. Connaissant ses perfections, Dieu ne peut pas ne pas les aimer : il est donc dans sa nature de haïr ce qui y est contraire. Et qu'est-ce qui pourrait altérer cette extrême pureté de la sainteté divine ? l'être suprême n'est susceptible ni des faiblesses ni des passions qui induisent les hommes au péché. Enfin, nous disons à ceux qui admettent au moins une loi naturelle, que cette loi tendant à éloigner l'homme de toute faute, doit avoir un auteur qui ait toute faute en horreur.

II. Une conséquence immédiate et nécessaire de la sainteté de Dieu est sa véracité. Elle consiste en ce que, s'il dit quelque chose, il est sincère ; s'il fait quelque

(1) Voyez ci-dessus, II<sup>e</sup> partie, chap. 2 ; n<sup>o</sup> 19 et suiv.

(2) Non est sanctus ut est Dominus. (*I. Reg.* 2 ; 2.)

Rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo. (*Ps.* 91 ; 16.)

Clamabant alter ad alterum : Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum. (*Is.* 6 ; 3.)

Scriptum est : Sancti eritis, quia ego sanctus sum. (*S. Petr.* 1 ; 85.) Et alibi passim.

promesse, il y est fidèle (1). Le mensonge est un péché, la fausseté un grand vice; l'être essentiellement saint ne peut donc pas en être infecté. Il résulte de là que, s'il est prouvé que Dieu ait parlé, on doit à ses paroles une foi entière, et que ce serait une extravagance autant qu'une impiété d'en douter, puisqu'il ne peut ni recevoir l'erreur, à raison de sa toute-science, ni la communiquer, d'après sa véracité.

---

## CHAPITRE SIXIÈME.

### DIEU EST INFINIMENT JUSTE.

I. QUAND, par analogie, nous attribuons à Dieu les qualités morales que nous voyons dans les hommes, nous faisons un raisonnement juste en soi : il est impossible que nous ayons l'idée d'une perfection, et que nous ne soyons pas persuadés que l'être infiniment parfait la possède. Mais cette analogie entre les perfections humaines et les perfections divines n'est nullement exacte : d'abord, dans Dieu, elles sont nécessairement infinies; dans l'homme, nécessairement limitées. Ensuite, les règles que Dieu suit dans l'exercice de ses qualités ne sont pas les mêmes que celles auxquelles l'homme est tenu, et, sur bien des points, doivent être au-dessus de notre compréhension. Ainsi nous disons de la justice : 1° que, comme c'est une perfection, il est impossible que Dieu en soit dépourvu (2); 2° que,

---

(1) Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est et non implebit? (*Nun.* 23; 19.)

Omnes viæ tuæ veritas. (*Ps.* 118; 151.)

Est autem Deus verax; omnis autem homo mendax, sicut scriptum est. (*Rom.* 3; 4.)

(2) Justus es, Domine; et omnia judicia tua justa sunt. (*Tob.* 3; 2.)

Justus Dominus, et justitias dilexit; æquitatem vidit vultus ejus. (*Ps.* 10; 8.)

puisqu'il en est doué, il la possède dans un degré infini ; 3<sup>o</sup> qu'entre cette justice et la justice humaine, il est naturel qu'il y ait, outre la disproportion, des différences (1) ; 4<sup>o</sup> qu'il est tout simple que les règles qu'elle suit ne soient pas connues (2).

La justice a beaucoup de rapports avec la sainteté : l'une et l'autre supposent un ordre moral, et l'existence soit d'un bien soit d'un mal de cet ordre. Quiconque ne croit pas à la moralité, et regarde la vertu et le vice comme des mots vides de sens, ne doit pas admettre les idées de sainteté et de justice. Nous établirons, dans une autre dissertation, l'existence et l'essentielle distinction du bien et du mal moral : ici nous sommes forcés de supposer cette vérité, pour raisonner sur la justice divine.

II. Dieu déteste nécessairement le mal moral ; il doit donc l'avoir en horreur partout où il est. La justice diffère de la sainteté, en ce que celle-ci est l'horreur

Induet pro thorace justitiam, et pro galea judicium certum. (*Sap.* 5 ; 19.)

Justus es, Domine, qui es et qui eras sanctus, qui hæc judicasti... Etiam, Domine Deus omnipotens, vera et justa judicia tua. (*Apoc.* 15 ; 5-7.) Et alibi multoties.

(1) Deus enim non est vocandus temperans, aut fortis, aut alia ejusmodi ; siquidem supra humanam virtutem est. Etsi enim dicitur justus, aliter quam nos dicitur. (*Titus Bostrensis, contra Manich., lib. 2 ; n<sup>o</sup> 2.*)

Quid est quod dicis, homo qui multum desipis ? Quanto est celsior, tanto inscrutabilior divina quam humana justitia, tantoque hæc ab illa distantior. Quis enim homo justus sinit perpetrari scelus quod habet in potestate non sinere ? Et tamen sinit hæc Deus incomparabiliter justis omnibus justior, et cujus potestas est incomparabiliter omnibus potestatibus major. Hæc cogita, et noli judicem Deum iudicibus hominibus comparare ; quem non dubitandum est esse justum, etiam quando facit quod videtur hominibus injustum, et quod homo si faceret esset injustus. (*S. Augustinus, Opus imperf. contra Julianum, lib. 3 ; n<sup>o</sup> 24.*)

(2) Quin etiam est ipsiusme Dei justitia, quæ omnem transcendit intellectum, quæque ineffabilis est, omnique creaturæ naturæ incomprehensibilis. (*S. Basilius, Homil. in psalm. 7 ; n<sup>o</sup> 15.*)

que Dieu a de tout le mal moral dans sa personne, et celle-là, l'horreur qu'il en a dans ses créatures. Aimant essentiellement le bien moral, et détestant le mal, il doit évidemment aimer l'un et détester l'autre dans ceux de ses ouvrages qui en sont susceptibles. Auteur des relations morales, il ne les a établies que pour qu'elles fussent observées ; il doit donc l'exiger. Il y aurait contradiction dans lui, si, aimant souverainement le bien, et haïssant souverainement le mal, il n'imposait pas à ses créatures, capables de moralité et d'obligation, l'obligation de pratiquer l'un et d'éviter l'autre. Sa sagesse réclame de lui qu'imposant une obligation, il prenne les moyens de la faire remplir. Le moyen d'engager à l'accomplissement d'un devoir, est d'attacher des récompenses à l'observation, des peines à l'infraction ; il est donc dans la nature de Dieu de chérir et de récompenser la vertu, de détester et de punir le vice. Or, et c'est en ceci que consiste sa justice, dès qu'il inflige des châtimens aux actions criminelles, et qu'il accorde des récompenses aux actions vertueuses, il les répartit nécessairement avec une entière équité ; il ne peut pas, sans manquer à ses divins attributs, et par conséquent sans se contredire lui-même, ne pas les distribuer exactement à chacun selon ses mérites.

Car il faut nécessairement que cette distribution soit équitable ou inique, qu'elle se fasse selon la justice ou contre la justice. Or cette seconde assertion répugne à toutes les notions du sens commun. Comment admettre un vice aussi révoltant dans l'être qui est tout perfection ? D'ailleurs, ce qui fait porter des jugemens injustes est ou l'ignorance, ou la passion ; incompatibles, l'une avec la toute-science, l'autre avec la sainteté divine (1). Il y aurait inconséquence en lui, si, établis-

---

(1) *Illud autem, qui judicas justitiam, id dicit quod est Deo consuetum, et ejus substantiæ principium. In hominibus enim non licet hoc dicere. Non judicant enim justitiam, etsi millies justi sint ; ut qui aliquando propter inscitiam, aliquando propter socordiam, quod*

sant une loi , il ne prenait pas le moyen nécessaire à son observation ; il y aurait contradiction , si , munissant sa loi d'une sanction de peines et de récompenses , il ne les répartissait pas avec une entière exactitude.

On objecte , contre la justice divine , l'inégale distribution des biens et des maux dans ce monde , et le don de la liberté , dont on prévoit l'abus. Nous examinerons ces difficultés dans un autre chapitre.



## CHAPITRE SEPTIÈME.

### DIEU EST INFINIMENT BON.

I. Voici encore une perfection que nous exprimons par le même mot dans Dieu et dans les hommes , quoique nous sachions parfaitement la différence entre l'une et l'autre. Infinie dans lui , bornée dans eux ; dans lui immuable , dans eux variable ; dans lui impassible , dans eux procédant d'un mouvement de sensibilité ; la bonté n'a de commun , entre lui et eux , que l'effet , qui est de faire du bien. Mais nous pouvons aisément concevoir deux vérités : que les principes suivis par la bonté divine sont différents des règles auxquelles est soumise la bonté humaine , et qu'ils sont trop au-dessus de nos pensées , pour que nous puissions tous les connaître.

Quand nous disons que Dieu possède une bonté infinie , nous n'entendons pas qu'il fasse à toutes ses créatures un bien infini : ce serait une chose à tous égards répugnante ; répugnante du côté de la créature , l'infini ne peut pas être créé ; répugnante du côté du créateur , la toute-puissance ne peut pas être épuisée ; et elle le serait par la production de l'infini. Le bien que nous

---

*Justum est ignorant. Deus vero , qui ab his omnibus liber est , et sciens et volens justam fert sententiam. (S. Joannes Chrysost., Expos. in psalm. 9 ; n° 3.)*

recevons de Dieu nous donne l'idée de sa bonté, mais ne nous en apprend pas la mesure. Nous le croyons bon, parce qu'il nous procure du bonheur; nous le jugeons infiniment bon, parce que tout ce qu'il est il l'est infiniment.

Nous appelons bonté de Dieu sa volonté constante de faire du bien à ses créatures. Elle prend différents noms, selon les différents objets auxquels elle s'applique: on l'appelle bienfaisance, quand elle s'étend à l'universalité; grâce, quand elle est gratuite; miséricorde, quand elle pardonne aux pénitents; longanimité, quand elle attend les pécheurs au repentir.

II. La bonté est une perfection; elle est donc essentiellement, infiniment en Dieu (1).

Dieu aimant nécessairement ses perfections, ne peut pas ne pas aimer les créatures en qui il en a imprimé quelques traits.

Un Dieu méchant! cette idée révolte l'esprit. Et qu'est-ce qui pourrait le rendre tel? quelle passion, quel intérêt pourrait s'opposer à sa bonté? de toutes les causes qui étouffent cette vertu dans le cœur des hommes, aucune ne peut l'atteindre.

Enfin, rentrons en nous-mêmes; considérons tous les biens qu'il nous a faits, et qu'il ne cesse de nous faire, et nous serons aussi insensés qu'ingrats de douter de sa bonté.

On objecte contre la bonté divine, les maux de différents genres qui affligent l'humanité. Cette difficulté sera le sujet d'un chapitre particulier.

(1) Dominator Domine Deus, misericors et clemens, pater, et multæ miserationis, ac verax; qui custodis misericordiam in millia, qui auferis iniquitatem, et scelera atque peccata. (*Ex.* 34; 6.)

Tu autem, Deus, propitius, clemens, et misericors, longanimis, et multæ miserationis. (*II Esdr.* 9; 17.)

Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors. (*Ps.* 102; 8.)

Unus est bonus Deus. (*Matth.* 19; 17.) Et alibi.

---

## CHAPITRE HUITIÈME.

### DIEU EST UN AGENT LIBRE.

AVANT d'établir la liberté de Dieu , je dois , selon mon usage , exposer l'état de la question , sans cependant entrer dans les diverses questions métaphysiques qu'on a élevées sur la nature de la liberté ; mais en me bornant à quelques notions simples , que je crois suffisantes à l'objet présent.

I. La liberté a deux branches , et peut se rapporter à deux objets : l'un intérieur , l'autre extérieur. La première sorte de liberté est la faculté , la puissance qu'a la volonté de se déterminer , selon son gré , à une chose ou à une autre ; la seconde espèce est la faculté , la puissance qu'a d'exécuter la détermination de sa volonté. A ces deux genres de liberté sont opposés deux obstacles qui les détruisent : à la liberté de détermination , la nécessité ; à la liberté d'exécution , la contrainte : l'une empêche l'acte de la volonté , l'autre en interdit l'efficacité. Je ne suis pas libre de vouloir une chose , si je suis nécessité de vouloir la chose contraire. Je ne suis pas libre de faire ce que je veux , si une force étrangère et supérieure m'en empêche. Par la nécessité de ma nature , je désire mon bonheur ; je ne suis donc pas libre de vouloir être malheureux. J'ai beau vouloir sortir de ma chambre ; si j'y suis enchaîné ou enfermé , je ne suis pas libre d'effectuer ma volonté.

II. La question sur la liberté divine se réduit donc à ces deux points : Dieu , dans tous ses actes , est-il ou nécessité par sa nature , ou contraint par une puissance extérieure ? Je dis *dans tous ses actes* ; car je reconnais qu'il y en a sur lesquels il est nécessité , et par conséquent sans liberté.

1<sup>o</sup> Dans les actes qui lui sont intérieurs , il est certain

que Dieu agit par la nécessité de sa nature. Se connaissant et s'aimant nécessairement, il n'est pas libre de se connaître ou de ne pas se connaître, de s'aimer ou de ne pas s'aimer. Nous disons de même, d'après la révélation, que la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit sont des actes nécessaires et non libres. Ce n'est donc que sur les actes que nous appelons extérieurs, c'est-à-dire qui sont relatifs à ses créatures, que Dieu peut être libre.

2° En traitant de la toute-puissance, nous avons vu que, tout infinie qu'elle est, elle ne s'étend pas à ce qui contrarierait ses perfections (1). Ainsi il n'est pas libre de faire ce qui est opposé à sa sagesse, à sa sainteté, à sa justice, à sa bonté. Sa volonté n'a pas plus d'étendue que sa puissance, puisque toutes les deux ne sont pas distinctes de lui-même (2). Ceci répond à une objection des incrédules : Dieu n'est pas libre, puisqu'il ne peut pas faire le mal. Il n'est pas libre en ce point, nous en convenons ; mais ce n'est pas plus un défaut de liberté qu'un défaut de puissance ; c'est une perfection de sa liberté, qu'elle ne s'étende pas jusqu'à contrarier ses perfections (3).

(1) V. ci-dessus, *part. I, chap. 1, art. 6, n° 13.*

(2) *Nec cogeri invitatus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quam potentia tua; esset autem major, si tu ipse te ipso major esses: voluntas enim et potentia Dei, Deus ipse est. (S. Augustinus, Confess., lib. 7, cap. 4, n° 6.)*

(3) *Neque enim vel demens quisquam dixerit Deum posse peccare. At tu dicere audes Deum liberum arbitrium non habere. Dei ergo, non nihili, munus est liberum arbitrium. Sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest. Quoniam si injustus esse posset, Deus utique non esse posset. Si enim Deus est, consequentissime justus est, et ideo summe maximeque habens liberum arbitrium. Peccare tamen non potest Deus. Angelus vero, vel homo, propterea peccare potuit: id est propterea isto Dei munere quod est liberum arbitrium male uti potuit, quia non est Deus: hoc est de nihilo factus est a Deo, non de ipso Deo. Intellige, et tace; aut quod intellexeris, non autem quod non intellexeris loquere. (S. Augustinus, Opus imperfect. contra Julian., lib. 5 n° 38). Vide ibid., lib. 1, n° 100.*

Ainsi , ce ne sont que les actes relatifs à ses créatures , et ceux qui ne sont point opposés à ses attributs , que Dieu peut faire librement. Par exemple , c'est librement , et non par contrainte ou par nécessité , que Dieu a créé le monde , et qu'il l'a créé tel qu'il est (1) : voilà ce que nous avons à prouver.

III. Je dis d'abord que Dieu ne peut pas éprouver la contrainte (2) ; ou , ce qui revient au même , qu'il est absolument indépendant de tout autre. La dépendance suppose des besoins ; l'être infini ne peut pas en avoir (3) : celui qui est nécessairement ce qu'il est , ne peut rien recevoir de nouveau de qui que ce soit ; le créateur ne peut pas être assujetti aux créatures.

Ce premier point n'est pas contesté par les incrédules. Ils conviennent qu'ils est impossible de supposer que Dieu ait été forcé à créer par des êtres qui n'existaient pas encore , puisqu'il ne leur avait pas donné l'existence. Le point de la difficulté est donc de savoir s'il n'a pas été nécessité à la création par sa propre nature. Nous disons que sa liberté n'a pas été plus contrariée par la nécessité que par la contrainte (4).

(1) Anima ejus quodcumque voluit , hoc fecit. (*Job.* 23 , 13).

Omnia quæcumque voluit Dominus fecit , in cœlo , in terra , in mari , et in omnibus abyssis. (*Ps.* 130 , 6).

Tu , Domine , sicut voluisti fecisti. (*Jonas* , 1 , 14).

(2) Non omnia quæ fecit facere coactus est : sed omnia quæcumque voluit fecit. Causa omnium quæ fecit voluntas ejus est. (*S. Augustinus* , *Enarr. in ps.* 134 , n° 10).

(3) Nihil Deo cœvum : sed cum sibi ipse locus sit , nec ulla re eget , ac sæculis antiquior sit , hominem facere voluit , cui innotesceret. Huic homini mundum præparavit. Nam qui creatus est multis rebus eget ; increatus autem nulla omnino. (*Theophilus ad Autol.* , lib. 11 , n° 10).

(4) Non decet autem enim qui super omnia sit Dens , cum sit liber , et suæ potestatis , necessitati servisse dicere , ut sit aliquid secundum concessionem præter sententiam ejus. Alioquin necessitatem majorem et dominatiorem faciet quam Deum : quando id quod magis potest antiquius sit omnibus. (*S. Irenæus contra hæres.* , lib. 2 , cap. 5 , n° 4).

Libertas , non necessitas Deo competit. (*Tertulianus adv. Hermogenem* cap. 16).

IV. Si toutes les actions de Dieu sont nécessaires comme son existence, tout ce qui existe existe nécessairement dans sa forme actuelle, de la manière dont il est, et existe ainsi non d'une nécessité hypothétique, mais d'une nécessité absolue. L'acte de créer étant absolument nécessaire, la création, qui en est l'effet, l'est pareillement. Tous les êtres, dans ce système, sont nécessaires comme Dieu même, puisqu'ils le sont par sa nécessité. En admettant que Dieu se détermine librement à créer, les êtres qu'il produit deviennent nécessaires d'une nécessité conditionnelle ; c'est-à-dire que, d'après l'hypothèse de sa détermination, il est impossible qu'ils ne reçoivent pas l'existence. Mais si Dieu est nécessité dans la création, ce n'est point d'après une hypothèse que ses créatures existent, puisque le principe de leur existence ne peut pas absolument ne pas être.

Pour soutenir ce système, on est contraint d'aller jusqu'à dire qu'on ne peut pas concevoir le monde non existant autrement ; qu'on ne peut pas concevoir qu'il y eût dans ses diverses parties, soit pour le nombre, soit pour la forme, soit pour la disposition, la plus légère différence ; qu'on ne peut pas concevoir, par exemple, qu'il y eût dans le ciel une étoile, sur la terre une plante de plus ou de moins ; et qu'il serait impossible, absurde, répugnant, contradictoire, de supposer la plus petite particule de matière manquant à l'univers, ou autrement placée. Ces conséquences immédiates et inévitables du système qui nécessite les actions divines, en montrent la fausseté, et en font sentir le ridicule.

Autre conséquence également certaine : tous les êtres existant nécessairement auront tous les attributs que nous avons vus appartenir essentiellement à l'être nécessaire : l'immutabilité, l'éternité, la perfection infinie, etc. Dira-t-on que chacun des êtres qui composent l'univers est doué de ces propriétés ?

L'être qui agit par la nécessité de sa nature n'est pas le maître de se retenir, et fait nécessairement tout ce que sa nature est capable de produire. Comme la nature

de Dieu est infinie, il faudra donc que tous ses ouvrages, c'est-à-dire tous les êtres existants, le soient.

Partout où nous voyons du conseil, du dessein, une fin, et des moyens qui y sont adaptés, nous devons croire que c'est une volonté libre qui a réglé cet ordre. L'être qui agit en vertu d'une nécessité impérieuse, qui n'a pas le pouvoir de se déterminer lui-même, est dans l'impuissance de se proposer une fin. Le choix des moyens lui est également impossible; le choix suppose la faculté de choisir. Les fatalistes ont senti la force de ce raisonnement; car, pour leur dogme de la nécessité, ils ont nié la doctrine des causes finales; ils ont soutenu que l'œil n'était pas fait pour voir, l'oreille pour entendre, l'estomac pour digérer. Ainsi, lorsque nous avons prouvé la vérité des causes finales (1), nous avons établi le dogme de la liberté divine.

Dans les choses où Dieu est nécessité, on ne peut pas dire qu'il soit actif. Ce n'est pas lui qui se donne l'existence, la connaissance et l'amour de lui-même. A tous ces égards, on ne peut le regarder que comme passif. Il en sera ainsi de la création. S'il ne s'y est pas déterminé de lui-même, on aura tort de l'appeler la cause de l'existence des êtres; il en sera tout au plus l'instrument. Il n'y aura, dans ce système, aucune cause active; tout sera effet sans cause.

On ne peut se dissimuler que la liberté est en soi une perfection. L'être qui les possède toutes ne peut donc pas être dépourvu de celle-là.

Enfin, s'il est vrai que l'homme soit libre, comment pourrait-il l'être, son auteur ne l'étant pas? comment l'homme, s'il était le produit de la nécessité, pourrait-il ne pas être nécessité lui-même? Lors donc que nous prouverons la liberté de l'homme, nous ajouterons une nouvelle démonstration à toutes les autres, de la liberté de Dieu.

---

(1) Voyez ci-dessus, *partie I, chap. 2, art. 1, n° 9 et suiv., et art. 3, n° 23.*

V. « Dieu, disent les incrédules, est immuable ; ses propriétés le sont comme lui : sa volonté l'est donc ; elle ne peut pas vouloir une chose et une autre : elle n'est donc pas libre. »

VI. D'abord, quand nous serions dans l'impuissance de concilier la liberté et l'immutabilité de Dieu, ce ne serait pas une raison pour contester l'un ou l'autre de ces attributs. J'ai déjà montré, et il est inutile de le répéter, que quand deux vérités sont démontrées elles ne peuvent pas se contrarier, et que leur apparente opposition n'est autre chose que la faiblesse de notre esprit (1). L'objection proposée laisse subsister les preuves de ces deux dogmes ; elle ne prouve donc pas leur contrariété.

Mais est-il vrai que nous n'ayons aucun moyen de concilier la liberté de Dieu avec son immutabilité ?

VII. D'abord, dans l'opinion très-accréditée et très-fondée de l'éternité non-successive, il n'y a point d'opposition entre ces deux attributs. Dans cet instant indivisible qui compose toute son éternité, Dieu veut librement tout ce qui existe ; il ne peut plus changer, puisqu'il n'y a pas d'autre instant où le changement puisse s'opérer. L'acte de sa volonté est toujours le même ; car, dans le même moment, il ne peut pas avoir deux volitions opposées. Tout changement exige une succession ; et un vouloir, comme toute autre chose, ne peut pas être en même temps le même et différent. Cette réponse suffirait encore pour résoudre l'objection proposée. On n'est pas fondé à nous opposer une incompatibilité d'attributs, s'il y a un système raisonnable dans lequel ils soient compatibles.

VIII. Mais je vais plus loin ; et supposant l'éternité successive, je dis que, même dans ce système, il n'y a point d'opposition entre la liberté et l'immutabilité. L'objection est fondée sur une fausse idée de la liberté divine.

---

(1) Voyez ci-dessus, *partie II, chap. 2, n° 11.*

La question n'est pas de savoir si Dieu , ayant formé de toute éternité la détermination de créer le monde tel qu'il est, a pu depuis former une détermination différente ; il s'agit de savoir si cette résolution , prise par lui de toute éternité l'a été librement, ou s'il y a été alors nécessité par sa nature. La liberté de Dieu ne pouvant pas, comme nous l'avons observé , contrarier ses autres attributs est et doit être différente de celle de l'homme. L'homme qui a formé une résolution peut en changer , parce qu'il peut lui survenir de nouveaux motifs , de nouvelles connaissances , de nouveaux intérêts , de nouvelles passions. Mais rien de tout cela ne peut atteindre Dieu ; il ne peut donc pas avoir de raison pour changer. Primitivement , éternellement , Dieu a voulu , par un seul acte de sa volonté , tout ce qui est et tout ce qui sera à jamais. Cet acte originaire a-t-il été libre ? voilà ce dont il s'agit. Les incrédules ne prouvent certainement pas que Dieu a été nécessité à ce décret éternel , en disant que Dieu , après l'avoir rendu , n'a pas pu le changer : ils dénaturent l'état de la question , et ne prouvent que ce qui ne leur est pas contesté. Ainsi , même dans le système de l'éternité successive , se concilient pleinement les deux dogmes de la liberté et l'immutabilité divines. Dieu a exercé sa liberté en formant le décret universel de la création de tous les êtres ; il manifeste son immutabilité par l'invariable permanence de ce décret : il a voulu librement que le monde fût tel qu'il est , il le veut immuablement.

« Mais, dira-t-on , Dieu , dans cette explication , n'a  
 « été libre qu'au moment où il a formé la résolution de  
 « créer : il ne l'est plus maintenant , et toutes ses volitions sont nécessaires. »

Dieu ayant ordonné librement dans son éternité tous les êtres , tous les événements qui devaient à jamais avoir lieu , n'a plus eu d'emploi à faire de sa liberté , il n'a pu rien ajouter à son décret , puisqu'il avait tout décrété ; il n'a eu rien à y changer , puisqu'il avait tout réglé avec sagesse , et qu'il n'a pu lui survenir de motifs de chan-

gement. Il n'est plus libre, c'est-à-dire sa liberté n'a plus d'objet. Il en a fait tout l'usage qu'il voulait à jamais en faire. Ses volitions actuelles sont nécessaires; elles le sont d'une nécessité non absolue, mais hypothétique; elles sont les conséquences nécessaires de sa première volition, librement formée; elles sont, à proprement parler, non pas nécessaires, mais nécessitées par sa propre volonté. Cette nécessité ne détruit donc pas la liberté de Dieu, puisqu'elle est l'effet de l'usage que Dieu a fait de sa liberté.

IX. Voici une autre objection. « Dieu est nécessairement ce qu'il est; ainsi tout ce qui est dans lui est nécessaire; il ne peut rien y avoir en lui de contingent: mais une volition libre est contingente, puisqu'elle pourrait être autrement; si donc Dieu s'est déterminé librement à la création, il a été modifié contingentement. »

Lorsque j'établissais, dans un des chapitres précédents, que l'être nécessaire est nécessairement ce qu'il est, j'avertissais que je ne parlais pas de ses opérations, des actes de sa volonté: c'étaient ses propriétés, que je disais être en lui toutes essentielles. Une volition n'est pas une manière d'exister. Supposons que Dieu, au lieu de créer le monde tel qu'il est, eût voulu ou ne pas le créer, ou le créer autrement; ne serait-il pas de même tout ce qu'il est? On confond deux choses absolument différentes: la modification et la volition. Il ne peut pas y avoir dans Dieu de modifications accidentelles, parce qu'elles sont les suites de sa nature nécessaire; il peut y avoir des déterminations accidentelles, parce qu'elles sont le produit de sa volonté libre.

X. « Dieu, disent encore les incrédules, n'est pas libre, puisqu'il est nécessité par sa sagesse à faire ce qui est le meilleur et le plus parfait. »

Le prétendu axiome que Dieu est tenu de se déterminer à ce qu'il y a de plus parfait, est absolument faux. Comme la perfection peut toujours aller en croissant, Dieu serait donc obligé de donner à chaque être qu'il

créerait l'infinie perfection , ce qui répugne dans les termes.

Réduisant donc le principe de l'objection à sa juste mesure , je dis qu'en vertu de sa sagesse , d'abord Dieu ne peut pas faire ce qui ne serait pas sage ; ensuite , qu'il doit opérer ou ne pas opérer , produire telle ou telle chose d'après des vues sages , et faire à cet égard ce que sa suprême intelligence lui montre être au fond le meilleur. Enfin , entre diverses résolutions également bonnes en elles-mêmes , il se détermine librement à celle qu'il veut. Lorsque , de toute éternité , il a décrété la création , tous les mondes possibles ont été présents à son intelligence. Dira-t-on que , dans ce nombre infini de mondes , il ne s'en est pas trouvé d'aussi bons en eux-mêmes , d'aussi sages et dans leur fin et dans leurs moyens , que celui dont nous faisons partie ? Si on le nie , quelle raison pourra-t-on en apporter ? Dieu a pu choisir celui-ci comme il aurait pu choisir un des autres. Ce que nous disons de ce monde en général , nous pouvons l'appliquer à ses diverses parties. Nous concevons qu'il eût été aussi sage de faire mouvoir les corps célestes d'occident en orient , que de leur donner la direction contraire ; nous sentons que la sagesse divine n'était pas intéressée à ce qu'il y eût sur la terre quelques plantes ou quelques animaux de plus ou de moins. Il en est ainsi de toutes les autres parties de l'univers ; il en est ainsi de la création ou de la non-créeation. Nous ne pouvons douter que Dieu ne fût également sage , quand il se serait déterminé à ne tirer du néant aucun être.

Est-il vrai d'ailleurs que la liberté de Dieu soit détruite , parce qu'il est tenu à ce qu'il y a de plus sage ? Il ne faut pas confondre deux choses ; se déterminer par un motif , être déterminé par un motif. L'être passif , un corps , par exemple , est déterminé par une impulsion à tel mouvement ; l'être actif se détermine lui-même d'après le motif qui lui est présent. Le motif extérieur n'est pas la cause de sa détermination ; c'est la volonté qui en

est la cause réelle. Ainsi, la volonté active et sage de Dieu est la cause de sa détermination. De ce qu'elle est active, elle se détermine d'elle-même, et, par conséquent, librement. De ce qu'elle est sage, elle se détermine infailliblement au meilleur. La liberté est dirigée et non ôtée par la sagesse.

Qu'est-ce qui est le meilleur? C'est certainement ce que Dieu juge tel et rend tel, c'est-à-dire ce qui est le plus conforme à la fin qu'il se propose, et aux moyens propres à l'atteindre. Or, entre ces diverses fins sages, il est le maître de se proposer celle qu'il veut : il l'est également de rendre des moyens propres à atteindre une fin. Il est donc en son pouvoir de rendre une chose la meilleure : la nécessité de faire ce qui est le meilleur ne nuit donc pas à sa liberté.

---

## CHAPITRE NEUVIÈME.

### DIEU A UNE PROVIDENCE UNIVERSELLE.

I. DIEU ayant créé le monde, l'a-t-il abandonné à lui-même, et le laisse-t-il aller au hasard? ou le conserve-t-il, le régit-il par la même puissance par laquelle il l'a créé? Telle est la question que nous avons à traiter (1). Les ennemis de toute religion, tant anciens que modernes, en ont senti l'importance. Plusieurs d'entre eux, sentant l'impossibilité de nier positivement l'existence de la Divinité, se sont rabattus à contester sa providence. En faisant du Dieu qu'ils étaient forcés de reconnaître un être sans action, indifférent aux choses de la terre, ils ont par-là même établi l'inutilité absolue de tout culte. Affranchis de tout joug religieux, délivrés de la

---

(1) Quidquid casu fit temere fit; quidquid temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliquo aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur. Est ergo aliqua natura atque substantia, quæ ad opus providentiæ non pertineat. (*S. August., de Divers. quæst., quæst. 34*).

crainte d'une autre vie , ils se sont abandonnés librement à leurs passions, et ils ont atteint leur but par cette doctrine aussi efficacement que les autres par l'athéisme (1).

Ce gouvernement du monde que nous appelons providence , a deux parties , ou , pour parler plus correctement , deux objets : il s'étend aux êtres matériels et aux êtres raisonnables. Nous disons que Dieu régit les uns et les autres par des moyens différents et analogues à leur différente nature. Aux uns , il donne des lois physiques ; aux autres , il dicte des lois morales ; il imprime à ceux-là la nécessité , il impose à ceux-ci l'obligation. Nous nous occuperons spécialement ici de la providence dans l'ordre physique , c'est-à-dire de l'administration du monde matériel. L'ordre moral sera l'objet d'une autre discussion , lorsque nous traiterons de la moralité des actions humaines et de la loi qui les règle.

Quand nous disons que par sa providence Dieu régit

(1) Sunt enim philosophi, et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procuratores Deos. Quorum si vera sententia est, quæ potest esse pietas, quæ sanctitas, quæ religio? Hæc enim omnia pure et caste tribuenda Deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab his, et si est aliquid a Diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem Dii nec possunt nos juvare, nec volunt, nec omnino curant, nec quid agamus animadvertunt, nec est quod ab his ad hominum vitam permanare possit, quid est quod ullos Diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem fictæ simulationis, sicut reliquæ virtutes, ita pietas inesse non potest, cum qua simul et sanctitatem et religionem tolli necesse est; quibus sublatis, perturbatio vitæ sequitur, et magna confusio. Atque haud scio an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam et societas humani generis, et una excellentissima virtus, justitia, tollatur. (*Cicero, de nat. Deor., lib. 1, cap. 9*).

Si quis enim hæc Deum curare neget, vel eum non esse astute profitebitur; vel si sit, pravitate gaudere, aut lapidi similem manere dicet: nec quidquam esse virtutem et vitium, sed sola opinione hæc ab hominibus bona aut mala judicari: quæ sane maxima iniquitas, et injustitia est. (*S. Justinus, Apol. 1, cap. 38*).

Causa autem tantorum scelerum illa est, quod putaverunt providentiam non esse super terram, nec Deum curare mortalia. (*S. Hieronymus, Comment. in Ezech., lib. 3 cap. 10*).

le monde et en règle les événements, nous n'entendons pas que pour chaque fait, pour chaque circonstance de chaque fait, Dieu rende un nouveau décret. C'est ainsi que l'homme est forcé d'agir; il ne peut rien administrer que par une succession de volitions immédiatement appliquées à chaque objet: mais la providence de Dieu, éternelle comme lui, infinie comme lui, a compris dans un seul et même décret tout l'ordre du monde, toute la suite des événements, tout l'enchaînement des causes secondes. Si l'on admet que l'éternité de Dieu n'est pas successive, il est aisé de concevoir que cet unique décret se trouve à la fois éternel et contemporain de tous les événements temporels qu'il règle. L'instant indivisible qui forme l'éternité correspondant à la révolution des instants qui composent le temps, le décret qui, dans Dieu, est absolument simple et momentané, a dans les créatures des effets successifs: c'est dans le moment où Dieu les ordonne, que s'écoule le temps dans lequel ils se succèdent. Dans le système contraire, c'est-à-dire en admettant l'éternité successive, Dieu, de toute éternité, dans un unique et, si on peut s'exprimer ainsi, primitif instant, a porté toutes les lois physiques, ordonné toutes les causes secondes, d'après lesquelles tout arriverait dans le monde. Les dérogations mêmes que sa sagesse a jugé devoir apporter à ces lois, ont été en même temps déterminées. La providence de Dieu consiste donc dans ce décret originaire, créateur et ordonnateur de l'univers, et dans la constante volonté de le faire observer: elle ne diffère point de l'éternité et de l'immutabilité de la volonté divine.

II. Cette exposition prévient une objection familière aux incrédules, savoir, que Dieu se conduit non, comme les vils humains, par des lois particulières, momentanées, successives et changeantes, mais par des lois générales, éternelles et immuables. Les lois divines sont en effet, comme je viens de l'expliquer, éternelles et immuables; mais elles sont de plus à la fois générales et particulières; elles embrassent la totalité des êtres,

et s'appliquent à chaque individu : c'est un seul acte de la volonté divine qui ordonne tout l'ensemble et tout le détail ; et on s'exprimerait plus exactement en disant qu'il n'y a qu'une seule loi, qui a prescrit en même temps tout ce qui devait à jamais arriver.

III. Nous disons donc qu'il est impossible d'admettre l'existence d'un Dieu, sans reconnaître sa providence (1). Et, en effet, les preuves qui établissent l'une, démontrent en même temps l'autre.

Nous avons vu l'existence de la Divinité prouvée par le consentement unanime du genre humain ; mais ce n'est pas une divinité étrangère aux choses de ce monde que tous les peuples ont adorée : leurs adorations mêmes prouvent qu'ils en espéraient du bien, qu'ils se flattaient d'en avoir reçu ; le culte est la conséquence immédiate de la foi d'une providence (2).

(1) Ne dicas : Non est providentia. (*Eccl.* 5 ; 5).

Tua autem, Pater, providentia gubernat. (*Sap.* 14 , 3).

Quæ qui videat, non inde est, solum verum etiam impie facit, si Deos esse neget. Nec sane multum interest utrum id neget, an eos omni procuratione atque actione privet. Mihi enim qui nihil agit esse omnino non videtur. (*Cicero, de nat. Deor., lib. 12, cap. 16*).

Oportet ut qui creatorem hujus mundi admittant Deum, ejus sapientiæ et justitiæ operum omnium custodiam et providentiam assignent, si quidem in suis principiis permanere velint : et cum de his ita sentiant nihil omnino, neque in cælo, neque in terra, gubernationis expers existiment ; sed ad omnia latentia, sive extantia, sive magna, procurationem creatoris permeare cognoscant. Egent enim res creatæ omnes creatoris procuratione ; sigillatim autem quæque, prout a natura instituta est, et ad quod instituta est. (*Athenagoras, de Resur. mort., n° 18*).

Epicuri doctrina hæc est, imprimis nullam esse providentiam ; et idem Deos esse non abnuit ; utrumque contra rationem. Nam, si sunt Dei, est igitur providentia ; aliter enim Deus intelligi non potest, cujus est proprium providere. Nihil, inquit, curat ; ergo non modo humana, sed ne cælestia quidem curat. Quomodo igitur, aut unde esse illam affirmas ? Exclusa enim providentia curaque divina, consequens erat ut non esse omnino Deum diceres. Nunc, cum verbo reliquisti, re sustulisti. (*Lactantius, Epitome div. inst. cap. 36*). *Vid. idem, de Ira Dei, cap. 9*.

(2) Ethnicorum quidem, qui minus illecebris et voluptatibus servierunt, et non in tantum superstitione idolorum abducti sunt, pro-

IV. Et ce qui a inspiré à tout le genre humain cette persuasion de la Providence, et aussi ce qui lui avait principalement donné la certitude de l'existence de Dieu, c'est la permanence constante et imperturbable de l'ordre magnifique qui existe dans le monde (1).

videntia ejus moti, licet tenuiter, tamen conversi sunt ut dicerent fabricatorem hujus universitatis patrem omnia, providentem, et disponentem secundum nos mundum. (*S. Irenæus, contra hæres. lib. 3, cap. 25, n° 1*).

Prima incidit quæstio; sitne aliqua providentia. quæ aut fecerit, aut regat mundum? Esse nemini dubium est; siquidem omnium fere philosophorum, præter scholam Epicuri, una vox, una sententia est, nec sine auctore constare. Itaque, non solum a doctissimis viris, sed et omnium mortalium testimoniis, ac sensibus, redarguitur Epicurus. Quis enim de providentia dubitet, cum videat cælos terramque sic disposita, sic temperata esse universa, ut non modo ad pulchritudinem ornatumque mirabilem, sed ad usum quoque hominum, cæterorumque viventium commoditatem, aptissime convenirent. (*Lactant., div. inst. epitom., cap. 1*).

(1) Quemadmodum anima in homine non videtur, sed, cum fugiat humanos visus, ex motu corporis intelligitur; ita et Deus humanis oculis videri non potest, sed ex providentiæ operibus videtur et intelligitur. Quemadmodum enim navem quis in mari instructam et currentem videns, et ad littus appellentem, procul dubio gubernatorem in ea esse judicabit a quo gubernetur; ita Deus omnium gubernator intelligendus est, quamvis non videatur carnis oculis. (*Theophilus ad Autol., lib. 1; cap. 5*).

Est igitur divina providentia, ut senserunt ii homines quos nominavi, cujus vi ac potestate omnia quæ videmus, et facta sunt, et reguntur. Nec enim tanta rerum magnitudo, tanta dispositio, tanta in servandis ordinibus temporibusque constantia, aut olim potuit sine provido artifice oriri, aut constaret tot sæculis sine incola potenti, aut in perpetuum gubernari sine perito ac sentiente rectore. Quod ratio ipsa declarat: quidquid enim est quod habet rationem, ratione sit ortum necesse est; ratio autem sentientis sapientisque naturæ est: sapiens vero sentiensque natura, nihil aliud potest esse quam Deus. (*Lactantius, de Ira Dei, cap. 10*).

Quod omnia ad Dei providentiam et gubernationem pertinent, etiam quæ irrationabilia et insensibilia sunt, quadam ratione veritatis interrogata respondent. (*S. Hieron., Comm. in Job, cap. 12*).

Quid ergo? dicet aliquis, vis me certo scire ac credere Dei providentia res omnes regi? Volo equidem, et opto, ac vehementer desidero; non tamen ejus providentiam scrutari, neque curiose inquirere. Si enim jam scis, et fidem statuisti, noli quærere: sin autem dubitas, terram interroga, cælum, solem, lunam, varia bruta-

Nous ne répéterons pas ici ce que nous en avons dit ailleurs (1) : mais nous en concluons avec tout le genre

rum animantium genera ; interroga semina , plantas , mutos pisces , saxa , montes , saltus , colles , noctem , diem. Siquidem sole et radiis ejus clarior est Dei providentia ; et quovis tempore , quovis loco , in desertis regionibus , cultis et incultis , in terra , in mari , et quocumque te contuleris , manifesta et idonea cum vetera , tum nova providentiæ istius monumenta conspicias ; vocesque undique missas , hac nostra rationali voce clariores , e quibus de hac ejus cura instruetur qui anres voluerit admovere. Idcirco Propheta quoque vocum istarum præstantiam volens ostendere , dicebat : *Non sunt loquelæ neque sermones , quorum non audiantur voces eorum.* Nam nostra quidem nota est illis tantum qui ejusdem sunt linguæ ; non item iis qui diversæ. At vox illa quæ mittitur a creaturis , ab omnibus qui totum orbem terrarum incolunt nationibus potest andiri. (*S. Joannes Chrysost. ad eos qui scandalizati sunt , cap. 5.*) *Vid. idem , ad Pop. Ant. , homil. 9 , n° 2 , 3 , 4 , Dæmones non gubern. mundum , homil. 1 , n° 8 ; Expos. in ps. 144 , n° 2.*

Qui providentiæ habentis fidem habere nolunt , et mundum hunc , qui cælo et terra constat , sine auriga gubernatore tanta cum consonantia et ordine ferri , nimium imprudenter asseverant , perinde mihi facere videntur ac si quis in navi sedens , pontumque trajiciens , gubernatorem quidem clavum tenere , et gubernaculo prout est opus movere , et nunc quidem in dexterum , nunc vero in sinistrum latum declinare , navimque ad quoscumque portus vellet appellere videat , interim tamen manifeste mendax , veritatem oppugnare studens , gubernatorem puppi insistere neget ; tum ipsam navim , nec remis instructam esse , nec clavis motu dirigi , sed sua sponte ferri , et per se fluctuum procellas superare , eumque ventorum incursionibus decertare dicat , imo nec nautarum auxilio , nec nauclero , quæ in communi consulens , nautis quæ facienda sunt imperet , opus esse contendat. (*Theodoretus , de Provid. , orat. 2.*)

Sunt hæc omnia , sed principaliter non sunt , quia in semetipsis minime subsistunt , et nisi gubernatoris manu teneantur esse nunquam possunt. Cuncta namque in illo subsistunt a quo creata sunt ; nec ea quæ vivunt sibi metipsis vitam tribuunt ; neque ea quæ moventur , et non vivunt , suis nutibus ad motum ducuntur. Sed ille cuncta movet qui quædam vivificat , quædam vero non vivificat , in extremam essentiam mere ordinans servat. Cuncta quippe ex nihilo facta sunt ; eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet , nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret. Omnia itaque quæ creata sunt , per se nec subsistere prævalent , nec moveri : sed in tantum subsistunt , in quantum ut esse debeant acceperunt ; in tantum moventur , in quantum occulto instinctu disponuntur. (*S. Gregorius Mag. , Moral. , lib. 16 ; cap. 37 ; n° 45.*)

(1) Voyez ci-dessus partie I , chap. 2 ; art. 1.

humain que le hasard est aussi incapable de maintenir la disposition de l'univers que de la produire; qu'ainsi c'est la même volonté qui a tiré le monde du néant, qui le conserve aussi constamment le même (1); volonté que nous appelons toute-puissance relativement à l'un de ces actes, providence par rapport à l'autre.

V. Si Dieu ne dirigeait pas l'ordre du monde, ce serait ou parce qu'il en ignorerait les moyens, ce qui répugne à sa toute-science; ou parce qu'il ne le pourrait pas, ce qui est contraire à sa toute-puissance; ou parce qu'il ne le voudrait pas, ce qui serait indigne de sa sagesse et de sa bonté, qui lui font vouloir tout ce qui est bien (2).

Dieu est bon, nous l'avons montré. Mais quelle bonté

(1) Sicut omne corpus, mens et anima gubernat, ita et mundum Deus. (*Luct., de Ira Dei, c. 10.*)

Creatoris namque potentia, atque omnipotentis et omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ: quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis si aliquando cessaret simul earum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor ædium cum fabricaverit abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus, ita mundus vel ictu oculis tate poterit, si ei Deus regimen sui substraxerit. (*S. Augustinus, de Genesi ad lit., lib. 4; cap. 12; no 22.*)

Per se quippe mundum regit quem per se condidit; nec eget alieno adjutorio ad regendum, qui non eguit ad faciendum. Sed hæc idcirco colliguntur, ut liquido indicet quia omnipotens Deus, si per semetipsum regere non negligit quod creavit, quod bene creavit, utique bene regit: quia quod pie condidit, impie non disponit; et qui necdum facta curavit ut essent, quæ sunt facta non deserit. Quia ergo præsens est in regimine qui auctor extitit in creatione, ideo curam nostri non deserit. (*S. Gregorius Mag., Moral., lib. 24; cap. 20; no 46.*)

(2) Alexander, Aristotelis discipulus, libro de Providentia ita scribit: Dicere Deum nolle rerum humanarum curam gerere, a Deo prorsus est alienum. Invidiæ enim cujusdam est, et plane malignæ naturæ, meliora non facere, cum possit. Cum vero utrumque horum alienum sit a Deo, nec ambo in illo utique reperientur, nec alterutrum. Quocirca relinquitur ut possit et velit Deus rerum nostrarum curam gerere; si autem vult et potest, utique manifestum est. Nihil ergo, ne minimum quidem, absque Dei consilio et voluntate, fieri par est. (*S. Cyrillus Alex. contra Jul. lib. 2.*)

aurait un être indifférent à tous les autres? Si c'est sa bonté qui l'a engagé à donner l'être à des créatures, elle ne peut pas les lui laisser négliger (1).

Pouvons-nous croire que Dieu n'aime pas ce qu'il a créé? Si, comme on n'en peut douter, il chérit ses propres perfections, peut-on penser qu'il n'aime pas les êtres dans lesquels il en a imprimé quelques traits? S'il les aime, les abandonne-t-il? et pouvant régler leurs destinées, les confie-t-il au hasard (2)?

VI. Nous avons dit que non-seulement il y a dans Dieu une providence, mais qu'elle est universelle (3).

(1) Et primo eorum assertionem (refellam) qui Deum putant curam mundi nequaquam habere: sicut Aristoteles asserit, usque ad lunam ejus descendere providentiam. Et quis operator negligit operis sui curam? quis deserat et destituat quod ipse condendum putavit? Si injuria est regere, nonne est major injuria fecisse? cum aliquid non fecisse, nulla injuria sit; non curare quod feceris, summa inclementia. (*S. Ambrosius, de Offic. minist., lib. 1; cap. 17; n° 48.*)

(2) Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicibus religionem, cum Diis immortalibus et opem et gratiam sustulit; cum enim optimam et præstantissimam naturam Dei dicit esse, negat idem in Deo esse gratiam, tollit id quod maxime proprium est optimæ præstantissimæque naturæ. Quid enim melius, aut quid præstantius bonitate et beneficentia? qua cum carere Deum vultis, neminem Deo, nec Deum nec hominem, charum, neminem ab eo amari, neminem diligere vultis. (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 1; cap. 43.*)

(3) Nos, sicut incorporeum esse Deum, et omnipotentem, et invisibilem, ita eum curare mortalia, et nihil absque ejus providentia geri, neque in cælo, neque in teris, certo et immobili dogmate confitemur. Memento quia nihil sine providentia ejus geri diximus, non sine voluntate. Multa enim sine voluntate ejus geruntur, nihil sine providentia. (*Origenes, in Genes., homil. 3; n° 2.*)

Quid enim non plenum est providentia Dei? quid non clamat provisorum Deum? (*Euseb., de Resur., lib. 1.*) *Vid. idem, Fræpar. evang. lib. 6; cap. 6.*

Quidquid in mundo, vel bonorum accidit, vel malorum, non absque providentia et fortuito casu accidit, sed judicio Dei. (*S. Hieronymus, Comment. in Jerem., lib. 3; cap. 12.*)

Inde liquet neminem esse quin Dei providentia fruatur. Quod si non omnes tunc eodemque modo, hoc quoque magnum providentiæ genus est. Nam ut cuique utile esse potest ratio providentiæ accommodatur. (*S. Joannes Chrysost., in Matth. homil. 28; n° 3.*)

Les mêmes raisons qui l'établissent prouvent qu'elle doit s'étendre à tous les êtres; tous sont les créatures de Dieu, tous ont des relations établies par lui avec d'autres êtres, tous ont besoin qu'il maintienne ces relations particulières, nécessaires à l'ordre total. Ce que nous disons des êtres est également vrai des événements. Si on reconnaît que Dieu en règle quelques-uns, on doit avouer qu'il les dirige tous. Il n'y a pas de raison pour qu'il soit l'auteur des uns et non des autres: il a la même connaissance de tous, il a la même puissance sur tous; qu'est-ce qui l'empêcherait d'avoir, à l'égard de tous, la même volonté?

J'ai répondu ailleurs à une objection des incrédules, que ne connaissant pas la destination de tous les êtres, nous ne pouvons pas juger qu'ils sont dirigés par une providence sage (1); et j'ai fait voir que notre ignorance sur plusieurs des vues et des moyens de la Providence, ne devait pas nous empêcher d'y croire (2).

Je répondrai aussi, dans un article particulier, à d'autres difficultés contre la Providence, que l'on tire des maux divers qui affligent le monde (3).

VII. Une autre objection plus digne d'un homme grossièrement ignorant que d'un philosophe, est celle que Cicéron met dans la bouche d'un épicurien de son temps, et que ceux du nôtre n'ont pas honte de réchauffer. En chargeant la Divinité du gouvernement de toutes les choses du monde, on lui impose une charge

(1) Voyez ci-dessus, *part. I, chap. 2*; *art. 3*; n° 25.

(2) Hæc igitur cum explorata sint nobis, ita de providentia Dei philosophemur, eisque qui contradicunt os obturemus. Quod si quid accidat quod mentem nostram excedat, ne ideo res nostras divina regi providentia negemus; sed, cum eam ex parte comprehenderimus, in iis quæ comprehendi minime queunt, investigabili ejus sapientiæ cedamus. Si enim hominis artificium homo imperitus assequi minime potest, multo magis impossibile est ut immensam Dei providentiam intelligat mens humana. (*S. Joann. Chrysost., Dæmones non gubern. mundum, homil. 1*; n° 8.)

(3) Voyez ci-dessus, *chap. 11*.

énorme, et on l'embarrasse d'une multitude d'affaires incommodes et pénibles (1). Comme s'il pouvait y avoir quelque chose d'incommode et de pénible pour l'être qui connaît tout par une seule pensée, et qui peut tout par une seule volition ! Ils mesurent les facultés de l'être suprême sur les leurs propres, ceux qui font de pareils raisonnements. S'il nous est permis de raisonner d'après nous-mêmes sur cet être incomparable et incommensurable, nous devons dire au contraire : limités comme nous les sommes, nous avons le pouvoir de régler plusieurs choses ; celui qui est infini peut donc tout ordonner (2).

VIII. Quelques autres philosophes enseignaient qu'il est indigne de la Providence de s'occuper de choses petites et viles (3) : d'après cela, il y en avait qui, bornant son influence aux choses célestes, la disaient indifférente à celles de la terre (4). Ainsi il serait indigne de Dieu de conserver, de diriger, de gouverner des

(1) Sive in mundo ipso Deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui concursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines ordinesque conservet, terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur; nec ille est implicatus molestis negotiis et onerosis. Nos autem beatam vitam in animi securitate, et in omnium vacatione munerum ponimus. (*Cicero, de Nat. Deorum, lib. 1; cap. 20.*)

(2) Animadverti mentem tuam, etiam dum inest in corpore, ex arbitratu suo corpus gubernare. Quamobrem æstimandum est sapientiam illam quæ est in universo sic omnia regere, quemadmodum ipsi gratum est. Nam tuus oculus ad multa usque stadia pertingere potest; et non potest Dei oculus simul omnia intueri? Namque tuus animus, tum de rebus quæ hic accidunt, tum de illis quæ in Ægypto sunt et Sicilia cogitare potest; et non potest Dei sapientia simul omnium habere curam? (*Xenophon, de Dictis et factis Socratis, lib. 1.*)

(3) Minora Dii negligunt: nec agellos singulorum, nec viticulas prosequuntur; nec si uredo, aut grando, quidpiam nocet, id Jovi advertendum fuit. (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 3; cap. 3.*)

(4) Porro quod sequitur, *Dereliquit Dominus terram*, quorundam etiam philosophorum sententia est, qui ex siderum cursu atque constantia suspicantur esse in cœlestibus providentiam, et terrena contemni; dum nihil recti, nec juxta ordinem, in terris geritur. (*S. Hieronymus, Comment. in Ezech, lib. 8; cap. 8.*)

êtres qu'il n'a pas été au-dessous de sa grandeur de créer ! Pour lui, il n'y a point de choses grandes et de choses petites. Les différences qui nous frappent disparaissent devant l'infini. Il n'y a dans la nature aucune partie qui soit vile en elle-même, qui le soit par rapport à son créateur. Gardons-nous, c'est la réflexion d'un philosophe païen, de rabaisser l'auteur du monde au-dessous des ouvriers mortels : plus ils sont habiles, plus ils s'occupent de perfectionner et d'adapter les unes aux autres toutes les parties, grandes et petites, de leurs ouvrages (1); Dieu, admirable par sa puissance jusque dans celles de ses œuvres qui nous semblent les moindres, l'est encore par sa sagesse, qui les dirige et les conduit à leur fin (2).

(1) *Atheniensis*. Quid vero, cum medicus totum corpus curare vult ac possit, si magna providebit, parva contempserit, an bene huic unquam se totum habebit? *Clinias*. Nunquam. *Ath.* Sed nec gubernatores, nec imperatores, nec patresfamilias, neque civitatum moderatores, neque ulli omnino tales, paucis et parvis neglectis, recte multa et ingentia gubernabunt. Nam lapides quoque magnos sine parvis bene strui negant architecti. *Clin.* Certe. *Ath.* Caveamus autem ne Denm mortalibus opificibus viliozem putemus. Isti sane, quanto peritiores sunt, tanto arte una in propriis ipsorum operibus, et parva simul et magna exquisitius absolutiusque perficiunt. Deus vero, qui sapientissimus est, et curare potest, et vult, magnis quidem providebit solum, parva autem, quæ facilius gubernari possunt, propter pigritiam et ignaviam negliget? *Clin.* Nullo modo hanc hospes de Diis admittendam opinionem putamus: nefaria enim hæc et falsa penitus cogitatio. *Plato, de Legib., lib. 10.*

(2) Quod autem ore suo Salvator, cum dicit unum passerem non cadere in terram sine Dei voluntate, et quod fœnum agri post paululum mittendum in clibanum ipse tamen vestiat; nonne confirmat non solum totam istius mundi partem rebus mortalibus et corruptibilibus deputatam, verum etiam vilissimas ejus abjectissimasque particulas, divina providentia regi? (*S. Aug., de Gen., ad lit., lib. 5; cap. 21; n° 42.*)

Qui summa regit, etiam extrema non deserit; qui sic impenditur maximis, ut tamen hæc eadem cura regiminis non præpediatur a parvis. Qui enim ubique præsens et ubique æqualis est, etiam in dissimilibus sibi ipsi dissimilis non est. Æque ergo omnia prospicit, æque omnia disponit, qui in omnibus locis præsens, nec localiter

## CHAPITRE DIXIEME.

### DIEU EST UNIQUE.

LE dogme de l'unité de Dieu est combattu par deux systèmes différents : par le polythéisme, qui admettait la pluralité des dieux, et par le manichéisme, qui supposait deux premiers principes également nécessaires, également éternels, également puissants, auteurs de de tout ce qui existe dans le monde, l'un du bien, l'autre du mal; dont l'un est souverainement bon, et l'autre souverainement méchant.

Je commence par prouver l'unité de Dieu contre le polythéisme (1).

I. J'observe d'abord que quoique l'opinion de la pluralité des dieux fût générale parmi les peuples, c'était cependant une doctrine adoptée par tous ceux qui avaient quelques lumières, qu'entre ces divinités il y en avait une supérieure aux autres, et qui leur commandait; qu'ainsi, dans le fait, l'unité d'un être suprême était reconnue. Que l'on donnât le nom de dieux à des êtres supérieurs à l'homme, mais soumis à un dominateur universel, cela est indifférent; le nom ne change pas la chose; le principe est le même, quoique diversement énoncé. Que ce fût la religion commune,

tenetur, nec varia curando variatur. (*S. Gregorius Mag., Moral., lib. 27; cap. 18; n° 55.*) *Vid. ibid. lib. 16; cap. 8; n° 12, et lib. 25; cap. 15; n° 33.*

(1) Audi, Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est. (*Deuter. 6; 4.*)

Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me. (*Ibid. 32; 39.*)

Faciatis scire quia non est alius Deus omnipotens præter eum. (*Tob. 13; 4.*)

Unus Deus, et pater omnium. (*Ephes. 4; 6.*) Et alibi sæpe.

sinon de la classe populaire et absolument ignorante, mais au moins de tous les hommes instruits, c'est ce qu'il serait facile de prouver par de nombreux passages des écrivains de tout ordre, philosophes, historiens, poètes, orateurs, etc. Mais ce détail, qui nous mènerait très-loin, n'est pas nécessaire pour établir la vérité de notre dogme. Je me contenterai donc de citer quelques-uns des Pères qui attestent ce fait comme une chose indubitable (1).

(1) Sed quid necesse est apud vos qui in omni doctrina versati estis, aut poetarum meminisse, aut alias sententias exquirere; cum paucis ita possim dicere: Si philosophi et poetæ unum quidem Deum esse non agnoscerent, nec de istis diis ita sentirent, ut eos alii demones esse, alii materiam, alii homines fuisse dicant, non deesset causa cur exagitaremur, qui Deum et materiam ac utriusque naturas discernimus? (*Athenagoras, Legat. pro Christ., cap. 24.*)

Quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus, cum ad cœlos manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt; et: Deus magnus est; et: Deus verus est; et: Si Deus dederit. Vulgi iste naturalis sermo est, an christiani confitentis oratio? Et qui Jovem principem volunt, falluntur in nomine: sed de una potestate consentiunt. Audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum prædicantes; et talem esse mortalium mentem, qualem parens omnium Deus induxerit. Quid Mantuanus Maro?... Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum. Deprehendes eos, etsi sermonibus vanis, ipsis tamen rebus in hanc unam coire et conspirare sententiam. Omitto illos rudes et veteres, qui de suis dictis sapientes esse mernerunt. Sic Thales Milesius, omnium primus... Exposui opiniones omnium fere philosophorum, quibus illustrior gloria est Deum unum, multis desdignasse nominibus licet: ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc christianos. (*Minutius Felix, Octavius, cap. 18, 19, 20.*)

Unus est igitur princeps et origo rerum Deus: sicut Plato in Timæo et sensit et docuit: cujus majestatem tantam esse declarat, ut nec mente comprehendi, nec lingua exprimi possit. Idem testatur Hermes, quem Cicero ait in numero Deorum apud Ægyptios haberi, eum scilicet qui ob virtutem multarumque artium scientiam Trismegistus nominatur. Et erat, non modo Platone, verum etiam Pythagora septemque illis sapientibus longe antiquior. Apud Xenophontem, Socrates disputans ait formam Dei non oportere conquiri; et Plato, in Legum libris, quid omnino sit Deus non esse querendum, quia nec inveniri possit, nec enarrari. Pythagoras quoque unum Deum

II. Dieu est l'être nécessaire, c'est-à-dire l'être qu'on ne peut pas concevoir non existant. Tout être dont on conçoit la non-existence possible n'existe pas nécessairement d'une nécessité absolue. Il répugnerait qu'il n'existât pas un être nécessaire, parce que, s'il n'y en avait pas un, aucun être ne pourrait exister ; mais je ne conçois cette nécessité de l'existence, cette répugnance de la non-existence, que sur un seul être, parce que je conçois qu'un seul a suffi pour créer tous les autres. La non-existence de tous les autres êtres, celui-là excepté, n'implique point contradiction ; elle est donc possible : ils sont donc tous, hors celui-là seul, contingents.

Dieu est infiniment parfait ; or plusieurs infinies perfections répugnent (1). Dira-t-on que ces êtres parfaits jusqu'à l'infini se ressemblent absolument et en tout ? Ils ne seront donc pas plusieurs : la distinction des êtres suppose en eux quelques différences. Dira-t-on qu'ils

confitetur, dicens, incorporalem esse mentem, quæ per omnem rerum naturam diffusa et intenta, vitalem sensum cunctis animantibus tribuat. Antisthenes autem in Physico unum esse naturalem Deum dicit ; quamvis gentes et urbes suas habeant populares. Eadem fere Aristoteles cum suis Peripateticis, et Zeno cum suis Stoïcis. Longius est enim singulas sententias exequi. (*Lactantius, de Ira Dei, cap. 11.*)

(1) Deus autem, qui est æterna mens, ex omni utique parte perfectæ consummatæque virtutis est : quod si verum, unus sit necesse est. Potestas enim vel virtus absoluta retinet suam propriam firmitatem. Id autem solidum æstimandum est, cui nihil decedere ; id perfectum, cui nil possit accedere. Quis dubitet potentissimum esse regem qui totius orbis habeat imperium ? neque immerito : cum illius sint quæ ubique sunt omnia ; cum ad eum solum omnes copiæ congerantur. Ac si plures partiantur orbem, minus certe opum, minus virium singuli habebunt ; cum intra præscriptam portionem se quisque contineat. Eodem etiam modo Dii si plures sint, minus valebunt, aliis tantumdem in se habentibus. Virtutis autem perfectior natura potest esse in eo in quo totum est, quam in eo in quo pars exigua de toto est. Deus vero, si perfectus est (quia perfectus est, ut esse debet), non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes, ac potestates infirmiores sint necesse est : quia tantum singulis deerit, quantum in cæteris fuerit. Ita quanto plures, tanto minores erunt. (*Lactantius, Divin. instit. lib. 1 ; cap. 3.*)

ne se ressemblent pas? Les uns auront donc des perfections qui manqueront aux autres (1).

S'il y a plus d'un Dieu, il doit y en avoir une multitude infinie. Il n'y a pas de raison pour qu'il y en ait plutôt deux, trois ou dix, que cent, que mille, que des millions. L'infini est, comme nous l'avons vu, une propriété commune à tous les attributs divins; si donc il y a pluralité, Dieu doit être infini en nombre comme dans tout le reste. D'ailleurs, qui est-ce qui limiterait ce nombre? Serait-ce un être extérieur? quelle puissance est supérieure à Dieu? Serait-ce sa nature? mais elle est infinie; et loin d'opposer quelque limitation, elle les exclut toutes.

Ces divinités différentes, ou seraient nécessitées à avoir toujours la même volonté, et, dans ce cas, elles ne seraient ni libres ni indépendantes; ou elles pourraient vouloir des choses opposées, et, dans ce second cas, elles ne seraient pas toute-puissantes. Il répugne dans les termes que la toute-puissance soit contrariée ou divisée (2).

(1) *Divinum numen perfectum est, et omni defectu caret, sive bonitatem, sive sapientiam, sive potentiam spectes, principii finisque expers, sempiternum, incircumscriptum, et, ut simpliciter dicam, per omnia perfectum. Quod si ergo multos asseruerimus Deos, differentiam etiam in multis considerare necesse est. Si enim nulla est inter eos differentia, unus potius est quam multi; sin autem differentia inter eos, ubi est perfectio? Sive enim quoad bonitatem, sive quoad potentiam, sive quoad sapientiam, sive quoad tempus, sive quoad locum aliud ad perfectionem desideretur, non erit Deus. Atque id entitas quod omnia unum potius quam multos ostendit.*  
*S. Cyrillus Alex., de S. Trinit.)*

(2) *Oportet enim, aut unum esse, quia omnia continet, et in suis fecit unumquodque eorum quæ facta sunt, quemadmodum ipse soluit, aut multos rursus et indeterminatos factores, et Deos ad invicem quidem incipientes, ad invicem autem desinentes, per omnem partem, et alios omnes a foris ab altero quodam majori contineri; et velut inclusos, et manentes, in suis unumquemque eorum confiteri necessitas erit, neminem autem horum omnium esse Deum. Deerit enim unicuique eorum partem minutissimam habenti ad comparisonem omnium reliquorum; et solvetur Omnipotentis appella-*

Outre la nature de Dieu , la considération de son ouvrage nous prouve son unité. Nous avons observé plusieurs fois l'ordre admirable du monde , le rapport de ses diverses parties , soit entre elles , soit avec leur tout. L'unité de conseil et de dessein que nous y voyons , suppose une seule intelligence ordonnatrice. Plusieurs conceptions diverses n'auraient pas produit un ensemble aussi exactement lié ; des parties aussi parfaitement correspondantes (1).

tio ; et necessitas erit in impietatem cadere talem sensum. (*S. Irenæus, contra Hæres., lib. 2 ; cap. 1 ; n<sup>o</sup> 5.*)

Satis, ut opinor, ostendimus in nostris institutionibus Deos multos esse non posse; quod divina vis ac potestas, si distribuatur in plures, diminui eam necesse sit: quod autem minuitur, utique et mortale est; si vero mortalis non est, nec minui nec dividi potest: Deus igitur unus est; in quo vis et potestas, consummata, nec minui potest, nec angari. Si autem multi sunt Dii, habent singuli potestatis aliquid; et numinis summa ipsa decrescit; nec poterunt singuli habere totum quod est commune cum pluribus; unicuique tantum deerit, quantum singuli habebunt. (*Lactantius, de Ira Dei, cap. 11.*)

(1) Rex unus est apibus, et dux unus in gregibus, et in armentis rector unus. Multo magis mundi unus est rector, qui universa quæcumque sunt verbo jubet, ratione dispensat, virtute consummat. (*S. Cyprianus, de Idol. van.*)

Unius ergo arbitrio mundum regi necesse est. Nisi enim singularum partium potestas ad unam providentiam referatur, non poterit summa ipsa constare; unoquoque nihil curante amplius quam quod ad eum proprie pertinet: sicut ne res quidem militaris, nisi unum habeat ducem atque rectorem. Quod si in uno exercitu tot fuerint imperatores quot legiones, quot cohortes, quot icunei, quot alæ, primum nec poterit instrui acies, unoquoque periculum recusante, nec regi facile, aut temperari; quod suis propriis consiliis utantur, omnes quorum diversitate plus noceant quam prosint. Sic in hoc rerum naturæ imperio, nisi unus fuerit ad quem totius summæ cura referatur, universa solventur et corruent. (*Lactantius, Div. Inst., lib. 1, cap. 3.*) *Vid. idem, epitome, cap. 11.*

Cum unus sit mundus ex una similiter eademque materia corporea conflatus, quippe cum plurimas in partes dividatur, tum vero unam quamdam atque naturalem universarum concensionem præ se ferat, ac propter eorum elementorum quæ ambitu suo continentur, partim temperationem atque mixtionem, partim varias aliorum in alia mutationes, universum præterea mundum unum atque una rerum om-

De toutes ces raisons, nous concluons avec Tertullien, que multiplier l'Être suprême, c'est l'anéantir (1).

III. Le second système opposé à l'unité de Dieu est le manichéisme, autrefois victorieusement réfuté par S. Augustin, resté depuis pendant douze siècles dans les ténèbres du mépris, et que le trop célèbre Bayle a entrepris de ranimer par la subtilité de sa dialectique, en prétendant que c'est le seul moyen d'expliquer l'origine des maux qui affligent le monde. Ce système peut être considéré dans son principe et dans ses conséquences, relativement à la Divinité et à l'œuvre de la Divinité. Est-il conforme aux notions certaines que nous avons de la nature divine? explique-t-il d'une manière satisfaisante l'origine du mal? Je dis que sous l'un et l'autre rapport il est insoutenable.

D'abord, un être nécessaire souverainement mauvais est une chose contradictoire. Dira-t-on qu'il est opposé en tout point à l'être infiniment bon, qu'il a toutes les propriétés contraires aux siennes? Il n'a donc ni intelligence, ni puissance, ni immensité, ni liberté, ni indépendance; il est soumis à l'autre; ce qui détruit le sys-

mium concinnitate aptissimum exhibeat, non jam plures facultates illius effectrices ponere, sed unam tantum eamque veri Dei vim, Deique sapientiam, divino quoque munere celebrare oportuit. (*Eusebius, Præpar. evang. lib. 3; cap. 13.*)

Qui etiam fieri poterit ut a multis mundus gubernetur, quin dissolvatur corrumpaturque, cum inter gubernatores pugna perspiciatur? siquidem differentia contradictionem inducit. Quod si vero dicat aliquis singulos singulis partibus imperare, et quid est quod hunc inter eos ordinem et distributionem fecerit? Ille enim potiori jure Deus erit. Quapropter unus Deus est perfectus, incircumscribitus, qui hoc universum fecit, et conservat, et gubernat. (*S. Cyrillus Alex., de S. Trinit.*)

(1) Quæ erit conditio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adæquetur, id est, ut non sit aliud summum magnum; quia si fuerit, adæquabitur; et si adæquabitur, non erit jam summum magnum, eversa conditione, et, ut ita dixerim, lege quæ summo magno nihil sinit adæquare. Ergo unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum, par non habendo, ut sit summum magnum; ergo non ali-

tème. Prétendra-t-on que cet être méchant a tous les mêmes attributs que l'autre, excepté la bonté? Autre source d'absurdité. 1° Un être nécessaire essentiellement imparfait est une contradiction, puisque l'infinie perfection est une conséquence essentielle de la nécessité d'exister. 2° Conçoit-on qu'un être qui, par son intelligence infinie, voit ce qui est bon, puisse par sa volonté le détester? qu'aimant nécessairement ses propres perfections, il les hâisse nécessairement dans les autres? Il serait prodigieusement malheureux, cet être dont l'intelligence et la volonté seraient sans cesse entraînées de deux côtés opposés, et qui se trouverait dans la nécessité de combattre ce qu'il serait dans la nécessité d'approuver. 3° Qu'est-ce qui pourrait l'engager à ne faire que du mal? Il n'y a que deux causes à cette funeste disposition, l'ignorance ou l'intérêt. Mais ni l'une ni l'autre ne peut influencer sur un être à qui on suppose toutes les perfections, hormis la bonté. 4° Aucun de ces deux êtres suprêmes ne pourrait posséder plusieurs des attributs que nous avons vus découler de l'existence absolument nécessaire : ils n'auraient ni la toute-science, l'un ne pourrait pénétrer les pensées de l'autre; ni la toute-puissance, ils s'arrêteraient mutuellement dans leurs opérations. Ils se limiteraient réciproquement sur tout; ils seraient dans un malheur et dans une continuelle affliction des contrariétés qu'ils se feraient éprouver.

IV. Voici, contre ceux qui voudraient encore soutenir ce malheureux système, une autorité du plus grand poids; c'est l'aveu positif de son plus ardent et plus habile défenseur. Bayle, puissamment combattu, et ne pouvant résister à la force victorieuse des raisonnements qu'on lui opposait, a cherché à se justifier d'avoir sou-

---

ter erit, quam per quod habet esse id et unicum omnino. Proinde Deus, cum summum magnum sit, recte veritas nostra pronuntiavit : Dens si non unus est, non est. (*Tertull. adv. Marc., lib. 1; cap. 3.*)  
*Vid. idem contra Hermogenem, cap. 4.*

tenu ce système, dont il a reconnu nettement la fausseté. « L'observation, dit-il, que je faisais et que j'é-

« tendais suffisamment dans la remarque (D) de l'article

« *Manichéens*, contient tout ce qui est nécessaire pour

« dégoûter du dogme des deux principes tous ceux qui

« ont du jugement. Je disais que la bonté d'un système

« consiste à ce qu'il ne renferme rien qui répugne aux

« idées évidentes, et en ce qu'il donne raison des phé-

« nomènes; j'ajoutais que le système manichéen n'a

« tout au plus que l'avantage d'expliquer plusieurs

« phénomènes qui embarrassent étrangement les secta-

« teurs de l'unité de principe; mais qu'au reste il porte

« sur une supposition qui répugne à nos plus claires

» idées, au lieu que l'autre système est appuyé sur ces

« notions-là. Par cette seule remarque, je donne la su-

« périeurité aux unitaires, et je l'ôte aux dualistes: car tous

« ceux qui se connaissent en raisonnement demeurent

« d'accord qu'un système est beaucoup plus imparfait,

« lorsqu'il manque de la première des deux qualités

« dont j'ai parlé ci-dessus, que lorsqu'il manque de la

« seconde. S'il est bâti sur une supposition absurde,

« embarrassée, peu vraisemblable, cela ne se répare

« point par l'explication heureuse des phénomènes;

« mais s'il ne les explique pas tous heureusement, cela se

« répare par la netteté, par la vraisemblance, et par la

« conformité qu'on lui trouve aux lois et aux idées de

« l'ordre; et ceux qui l'ont embrassé à cause de cette

« perfection, n'ont pas accoutumé de se rebuter, sous

« prétexte qu'ils ne peuvent pas rendre raison de toutes

« les expériences... Le système des dualistes rend

« mieux raison de certaines expériences que celui des

« unitaires; mais d'autre côté il renferme des ab-

« surdités monstrueuses, et directement combattues

« par les idées de l'ordre. Le système des unitaires jouit

« de la perfection opposée à ce défaut-là; et ainsi, tout

« bien compté et rabattu, il est préférable à l'autre.

« Cela pouvait en quelque façon suffire, mais je ne

« m'en contentai pas: j'observai de plus que le sys-

« tème des unitaires était conforme à l'Écriture , et que  
 « celui des dualistes était réfuté invinciblement par la  
 « parole de Dieu. Que peut-on souhaiter de plus fort et  
 « de plus démonstratif pour s'assurer que le système  
 « des unitaires est vrai , et que l'autre est faux (1) ? »

V. Le manichéisme, de l'aveu même de son défenseur, péchant évidemment par le principe, renfermant des absurdités monstrueuses, et devant à ce titre être rejeté, a-t-il du moins le faible avantage que Bayle lui attribue d'expliquer heureusement l'origine du mal ? J'ai dit, et je vais le prouver, que sous ce second point de vue il est encore absurde.

Ou les deux principes agirait chacun de leur côté, d'après la nécessité de leur nature ; ou, comme Bayle le prétend, ils auraient fait entre eux un traité, dans lequel chacun des deux, cédant à l'autre quelque chose, le bien et le mal se trouveraient mêlés ensemble dans le monde. Ces deux hypothèses sont également absurdes.

D'abord, si les deux principes agissent chacun de leur côté et nécessairement, il n'y a plus de liberté ni dans eux, ni dans les hommes, qui sont nécessités par la force impulsive soit de l'un, soit de l'autre. Sans liberté, il n'y a point de moralité : ainsi on prétend expliquer l'origine du bien et du mal par un système dans lequel il ne pourra y avoir ni bien ni mal moral.

Deux êtres agissant nécessairement en sens contraires, et sans concert, ce ne sera pas un mélange, une combinaison, une compensation de biens et de maux qui résultera ; il n'y aura que confusion, désordre, instabilité : l'un détruisant sans cesse ce qu'aura fait l'autre, rien ne pourra avoir de la consistance et de la suite.

Deux causes également puissantes, agissant nécessairement de toutes leurs forces, ne peuvent pas produire

(1) Bayle, Eclaircissements sur les manichéens, à la suite du Dictionn. crit.

des effets inégaux. Tous les êtres seraient donc égaux dans ce système; et d'où viendraient les inégalités que nous voyons entre eux?

Deux forces égales et opposées s'écident et se détruisent mutuellement; il ne peut rien résulter de leur conflit. Le produit de l'égalité et de l'opposition des deux principes serait donc zéro, serait le néant; il n'existerait ni bien ni mal, il n'existerait rien.

Pour échapper à ces conséquences évidentes, se retournera-t-on vers la seconde hypothèse du traité de partage entre les deux premiers principes? il en résultera de tout aussi absurdes.

Dans cette supposition, il n'y aura pas plus de liberté, et par conséquent pas plus de bien et de mal moral que dans l'autre, puisque l'homme sera toujours nécessité à faire ce que l'un ou l'autre des êtres suprêmes aura ordonné en vertu du traité.

Le motif qui fait recourir au système manichéen est qu'un être nécessairement bon ne peut pas permettre le mal. Mais dans ce système il le permettrait encore, puisque la condition de l'accord serait l'agrément qu'il y donnerait.

Dans ce bel arrangement, aucune des deux parties n'atteint son but: le bon principe laisse le mal s'établir, le mauvais ne s'oppose plus à l'établissement du bien.

Il y a une manifeste contradiction à dire que deux principes nécessités par leur nature, l'un au bien, l'autre au mal, consentent librement à ce qui contrarie cette nécessité de nature. Qu'est-ce qu'une nécessité dont on peut se départir? Sont-ils libres? ils ne sont donc pas nécessités soit au bien, soit au mal. Sont-ils nécessités? il ne peut donc pas y avoir entre eux de concert.

Il ne reste, pour achever de démontrer la fausseté de ce système, qu'à répondre aux arguments par lesquels Bayle prétend prouver qu'il est nécessaire pour expliquer l'origine du mal; c'est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant.

## CHAPITRE ONZIÈME.

RÉPONSE AUX DIFFICULTÉS CONTRE LES ATTRIBUTS DE DIEU  
TIRÉES DES MAUX QU'ON VOIT DANS LE MONDE.

I. JE commence par renouveler une observation que j'ai déjà faite plusieurs fois. Quand il nous serait impossible de concilier avec le dogme de la Providence l'existence d'aucune espèce de mal, nous ne serions pas fondés à rejeter la Providence, parce qu'il est tout naturel que nous ne comprenions pas toutes ses œuvres. Cette vérité est évidente, soit que l'on considère l'effet, soit qu'on lève les yeux vers la cause. De quoi s'agit-il? de l'univers; de qui s'agit-il? de Dieu. Nous ne pouvons ni embrasser dans notre esprit la totalité de l'un, ni pénétrer dans la profondeur des conseils de l'autre : il doit donc y avoir, soit dans l'un et dans l'autre, soit dans les rapports de l'un à l'autre, beaucoup de choses qui passent notre compréhension.

Avant d'entrer dans le détail des maux qu'on nous objecte, commençons par examiner une difficulté générale, et qui en comprend les diverses espèces.

II. « On ne peut juger de la nature d'une chose que  
« par ses effets; et dans le fait, c'est par l'ordre qu'on  
« dit régner dans le monde, que l'on prétend prouver  
« l'existence d'une Providence sage, bonne, qui l'a  
« créé et qui le gouverne. Mais en concluant d'un effet  
« à sa cause, nous devons les proportionner l'un à l'autre :  
« il ne nous est pas permis d'attribuer à la cause  
« plus de qualités qu'il n'en faut exactement pour pro-  
« duire l'effet. Un corps de dix onces s'élève dans une  
« balance; cela prouve que son contre-poids excède dix  
« onces, mais cela ne prouve nullement qu'il excède  
« cent onces. Les êtres doués d'intelligence et de raison  
« ne diffèrent point, à cet égard, de la matière brute et

« insensible; les causes n'étant connues que par leurs  
 « effets, nous ne pouvons leur attribuer d'autres quali-  
 « tés que celles qui sont précisément requises pour la  
 « production de ces effets. En accordant que Dieu soit  
 « l'auteur de l'existence de l'univers et de l'ordre qui  
 « y règne, il s'ensuit qu'il possède ce degré précis d'in-  
 « telligence, de pouvoir, de bienveillance, qui éclate  
 « dans son ouvrage; mais il n'en résulte rien de plus.  
 « Il est contraire à toutes les règles de la logique de lui  
 « attribuer une sagesse, une bonté, une justice, une  
 « sainteté, qui ne se font point sentir dans ce monde  
 « plein de désordre, de maux, d'injustices et de vices;  
 « le seul dont nous ayons connaissance. »

Le principe sur lequel porte toute cette objection est qu'on ne peut juger de la nature d'une cause que par ses effets; assertion fautive en elle-même, plus fautive encore appliquée à l'Être suprême.

III. En premier lieu, un être qui en produit un autre peut être considéré ou en lui-même, ou relativement à son effet; ou comme être, ou comme cause. Considéré comme cause, on peut juger ses facultés, ses moyens de produire, ou par son effet, ou parce qu'on en connaît d'ailleurs. Je conviens que quand on juge une cause uniquement d'après son effet, on ne peut pas affirmer qu'elle ait une force, une capacité plus grande que celle qui est strictement nécessaire pour produire cet effet; mais ce serait raisonner aussi mal, que d'assurer, à la vue d'un effet quelconque, que la cause qui l'a opéré n'a pas une force, une capacité supérieure à ce qu'exigeait strictement l'opération. La raison en est simple: c'est qu'une cause peut très-bien ne pas déployer toutes ses facultés dans la production d'un tel effet. Je vois un ouvrier faire un tournebroche; je n'en conclurai certainement pas qu'il puisse aussi faire une montre; mais je raisonnerais tout aussi inconséquemment en prononçant qu'il en est incapable. Nous voyons tous les jours autour de nous des gens faire des choses qui n'exigent pas l'emploi de toutes leurs forces, soit

corporelles, soit spirituelles. Un portefaix, capable de porter de lourds fardeaux, se charge quelquefois de poids très-légers. Quand J.-J. Rousseau copiait de la musique, il ne faisait assurément pas usage de tous ses talents. Ainsi, tout ce que l'on peut conclure à l'inspection d'un effet, c'est que l'auteur y a employé tel degré de puissance. Mais dans l'objection on va plus loin; on veut juger par l'effet, non-seulement de ce que sa cause a employé de facultés, mais de ce qu'elle en pouvait employer; de ce qu'elle a fait, on prétend conclure ce qu'elle était capable de faire; on veut que son ouvrage donne la mesure de son pouvoir.

L'objection pèche encore en ce qu'elle prétend *qu'on ne peut juger de la nature d'une cause que par ses effets*; ce qui est de toute fausseté. On peut connaître une chose en elle-même et dans sa nature autrement que par son effet : on peut la connaître comme être, sans la considérer comme cause. La considération de l'effet ne me présente qu'une relation de la chose, celle de la casualité; elle ne nous donne pas la connaissance de ses autres propriétés. Par les tableaux d'un homme je pourrai juger de son talent pour la peinture : si je ne le connais que par là, j'ignorerai toutes ses autres qualités spirituelles, morales et corporelles. Souvent même la nature de la cause est absolument différente de celle de l'effet. La volonté humaine produit des mouvements corporels; connaîtra-t-on par ces mouvements la nature de la volonté? Une balle de plomb va tuer un homme; cette mort me fera-t-elle connaître la nature du plomb? Ainsi d'abord, en thèse générale, il est de toute fausseté que ce ne soit que par les effets que l'on connaisse les causes.

IV. En second lieu, appliqué à la cause première, le principe de l'objection est encore plus évidemment faux.

Il est nécessairement infini dans tous ses attributs, et ses créatures nécessairement bornées dans les leurs : l'infini créé est une absurdité. Si donc nous voulons

juger de sa puissance par ses œuvres, et mesurer ses perfections sur celles que nous voyons éclater dans ses ouvrages, nous nous tromperons lourdement, et nous prendrons de lui une idée non-seulement imparfaite, mais absolument fausse.

Mais, dit-on, c'est par l'ordre du monde que vous prouvez l'existence d'une providence sage, bonne, etc. Cela est encore faux. Il est vrai qu'entre les preuves de l'existence de Dieu et de sa providence, nous avons présenté celle qui résulte du bel ordre de l'univers. Tout ce que nous en avons conclu, c'est l'existence d'une cause, intelligente ordonnatrice. La toute-puissance de cette cause, ses diverses perfections, leur infinité, ce n'est pas de l'ordre du monde que nous les avons déduites; c'est sa nécessité d'exister antérieurement, démontrée, qui nous en a donné la notion: nous descendons de la connaissance de l'asséité à celle des attributs divins; nous ne remontons pas de la connaissance des perfections que nous voyons dans le monde, à celle des perfections de l'auteur du monde.

Ainsi, de ce que le monde par son ordre, tout admirable qu'il est, ne nous fait pas connaître les perfections divines telles qu'elles sont, il ne s'ensuit nullement que nous ne puissions pas en avoir, par une autre voie, une notion plus étendue et plus exacte.

V. On ajoute que le monde peut d'autant moins nous faire connaître les perfections que nous attribuons à la Divinité, qu'il est plein d'imperfections et de désordres. Ceci nous mène à l'examen des diverses espèces de maux que Bayle et les autres incrédules objectent contre le dogme de la providence. Ces maux sont d'abord de deux espèces, ceux de l'ordre physique et ceux de l'ordre moral, qui sont les vices et le péchés. Les maux de l'ordre physique se divisent en deux sortes: les imperfections des êtres qui composent la nature, et les douleurs qui affligent l'humanité: ainsi il y a trois classes de maux, et trois sortes d'objections à résoudre.

VI. Sur la première de ces classes on raisonne d'a-

bord ainsi : « Un Dieu bon doit aimer également toutes  
 « ses créatures; une providence juste ne doit pas  
 « admettre d'injustes prédilections. Pourquoi donc  
 « voyons-nous tant d'inégalités dans la manière dont  
 « sont traités les différents êtres? La matière brute est  
 « plus imparfaite que la matière végétale; celle-ci,  
 « plus que les bêtes; les bêtes, plus que l'homme;  
 « l'homme, plus que l'ange. Ce n'est pas tout : entre  
 « les individus de même espèce, il y a encore des diffé-  
 « rences de traitement qui montrent une inique partia-  
 « lité : les uns sont favorisés, les autres disgraciés. Par  
 « exemple, pourquoi dans le genre humain tant de di-  
 « versités de force, d'agrément, de talents? Pourquoi  
 « voit-on des hommes mal faits, d'autres privés de  
 « quelques membres? Cette Providence ne pouvait-elle  
 « pas rendre tous les êtres également parfaits, leur  
 « donner au moins à tous le genre et le degré de per-  
 « fection qui convient à leurs espèces? elle n'y aurait  
 « pas manqué si elle était bonne et juste. »

VII. Il répugne qu'un être créé et contingent soit infiniment parfait; c'est l'apanage exclusif de l'être nécessaire. Dieu a donc dû laisser à toutes ses créatures quelques imperfections. Il devait au moins, dit-on, les faire aussi parfaites qu'il le pouvait : la perfection peut toujours croître jusqu'à l'infini; ainsi il aurait été mauvais envers elles, à moins de les rendre comme lui-même infiniment parfaites (1).

On voudrait qu'il leur eût donné à toutes les mêmes perfections, les mêmes imperfections : c'eût été les rendre toutes égales, toutes exactement semblables les unes aux autres. Supposons, pour un moment, cette parfaite ressemblance de tous les êtres : le monde en

---

(1) *Sed summe bonus fecit omnia sibi quidem imparia, sed tamen bona. Bonum quippe etiam non summum, imo vero infimum, nisi a summo bono esse non posset. Nimis autem de Deo male sentit qui, propterea bonum esse aliquid negat, quia æquale Deo non esse cognoscit. (S. Aug. contra adv. Leg. et Proph., lib. 1, cap. 4; n° 7.)*

sera-t-il mieux ordonné? s'ils étaient, par exemple, tous solides ou tous liquides, quel univers en résulterait-il? La répartition des diverses propriétés entre les créatures est un trait de la profonde sagesse qui en a réglé la distribution : c'est de leur variété, de leur subordination entre elles, de leur opposition même, que résulte leur coordination, que se forme leur ensemble.

A quoi les êtres seraient-ils utiles les uns aux autres, s'ils n'étaient pas divers (1)?

Cette inégale distribution est, dit-on, une partialité injuste. Une partialité, à la bonne heure, passons le mot : injuste ; en quoi l'est-elle? Dieu est le maître de ses dons : ce qu'il donne aux uns, il ne l'ôte pas aux autres. La pierre n'est pas fondée à se plaindre de n'être point un arbre ; l'arbre, de n'être pas un animal. Il ne peut y avoir d'injustice où il n'y a pas de droit.

On ajoute que l'être infiniment bon doit aimer également toutes ses créatures, et par conséquent les traiter toutes également. Et comment prouve-t-on ces deux assertions? Je ne vois pas pourquoi Dieu est tenu d'aimer une pierre autant que l'homme qu'il a fait à son image. En admettant même cette égalité de tendresse, je ne vois pas encore pourquoi il doit à chaque être les mêmes propriétés, les mêmes perfections. Il suffit qu'il leur donne le genre de propriété, le degré de perfection nécessaire à l'objet pour lequel il les a créés. Tous n'ayant pas la même destination, tous ne doivent pas avoir les mêmes qualités.

Maître de répartir inégalement les perfections entre les diverses espèces, Dieu a pu pareillement en accorder des portions inégales aux individus des mêmes espèces.

(1) *Fecit Deus omnia bona valde, sed distinctionis gradibus ordinata, ut sit aliud alio melius; atque ita in omni genere bonorum universitas ista compleatur; quæ, quibusdam perfectis, quibusdam imperfectis, tota perfecta est. (S. Augustinus, de Genesi cont. Manich., lib. 2; cap. 29, n° 43.) Vid. id., cont. adv. Leg. et Proph., lib. 1; cap. 4, n° 7.*

Adoptant l'exemple allégué dans l'objection, je demande si ce serait un avantage pour le genre humain que tous les hommes eussent exactement les mêmes facultés spirituelles et corporelles. La société est fondée sur le besoin réciproque ; et la réciprocité de besoins suppose la différence des qualités : rendre tous les hommes absolument égaux, eût été les faire insociables. Cette différence entre eux est une des sources de leur bonheur, et une preuve de plus de la sagesse et de la bonté de leur créateur.

Par rapport aux défauts de quelques individus de l'espèce humaine, nous traiterons cette partie de l'objection en répondant à la seconde classe de difficultés relatives aux maux qui affligent l'humanité.

VIII. Outre les inégalités qui se trouvent dans la nature, les incrédules nous objectent aussi les imperfections qu'ils y voient. « Si l'on aperçoit dans l'univers  
 « quelques résultats heureux, quelques résultats utiles  
 « qui nous font juger qu'il est l'œuvre d'une intel-  
 « ligence sage, les nombreuses imperfections, les dé-  
 « sordres graves et multipliés qu'on y découvre, doivent  
 « faire porter un jugement contraire. Tous les êtres se  
 « décomposent et se recomposent sans cesse ; et cette  
 « Providence, que l'on dit si sage, semble n'être occu-  
 « pée qu'à défaire et refaire son ouvrage. Dans cette  
 « multitude de parties, il y en a un très-grand nombre  
 « qui ne servent à rien, et qui sont évidemment des  
 « hors-d'œuvres. Que de choses aussi vicieuses et nui-  
 « sibles, à ne considérer que notre seule terre ! Des  
 « volcans abîment les villes ; les tremblements de terre  
 « bouleversent des pays entiers ; les ouragans les dé-  
 « vastent ; les épidémies les dépeuplent : tantôt la sé-  
 « cheresse brûle les moissons, tantôt l'inondation les  
 « submerge ; combien d'animaux destructeurs ! com-  
 « bien de plantes venimeuses ! On ne peut suffire à  
 « l'énumération de toutes les choses contraires à la sa-  
 « gesse, que l'on prétend cependant être les ouvrages  
 « d'une sagesse infinie. »

Il y a dans le monde des parties inutiles ! D'où le sait-on ? Pour le prononcer d'une manière aussi tranchante, il faudrait connaître, ce qui excède de beaucoup nos faibles lumières, tout l'ensemble de cette vaste machine, et l'incalculable multiplicité des rapports de ses diverses parties. Ce qui, considéré séparément, paraît inutile, vu dans ses relations avec tout le reste, serait admiré comme le fruit d'une profonde sagesse (1).

Nous voyons, ajoute-t-on, dans le monde des parties qui sont nuisibles : nuisibles à certaines choses, soit ; mais comment ose-t-on prononcer qu'elles ne sont pas, à d'autres égards, infiniment plus utiles ? Il faudrait, pour le soutenir, connaître tous les rapports qui unissent ces parties aux autres. De ce qu'il voit un mal quelconque résulter d'un phénomène, le vrai philosophe se garde bien de conclure que ce phénomène est mauvais en soi, parce qu'il sait qu'il peut aussi en résulter des utilités ignorées. Mais, reprend l'incrédule, si vous les ignorez, pourquoi y croyez-vous ? J'en suis certain d'abord *a priori*, parce que je suis assuré que ce monde est l'ouvrage d'un être qui ne peut agir inconsidérément, sans dessein, et sans un dessein très-sage. J'en suis ensuite certain *a posteriori*, parce que la multitude de traits de sagesse que je vois éclater de toutes parts dans ce que je conçois de l'ordre de l'univers, me démontre qu'il ne peut rien y avoir qui ne soit sagement ordonné (2).

(1) Ita ordinantur omnia officiis, et finibus suis, in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si in toto consideremus, plurimum placeat. (S. Augustinus, de Vera Relig., cap. 70; n° 76.)

(2) Domini bonitate gubernantur omnia. Nihil eorum quæ nobis accidunt ut molestum accipere oportet, etiamsi in præsentia infirmitatem nostram tangat. Etsi enim rationes ignoremus ob quas unumquodque eorum quæ contingunt veluti bonum a Domino nobis exhibentur, tamen hoc nobis persuasum esse debet omnino utile esse quod evenit. (S. Basilius, Epist. 101.) Vid. idem, homil. Quod Deus non est auctor malorum, n° 3.

Ut sciat et intelligat quod ipse sit Dominus... quod omnia Dei

Dieu, répliquent encore les adversaires, ne pouvait-il pas produire le bien que vous attribuez aux météores, sans y joindre les maux qui en résultent ? Il l'aurait pu sans doute. J'accorderai même, si on le veut, que cet ordre eût eu ce degré de perfection de plus que celui dans lequel nous vivons. Mais, je le répéterai toujours, Dieu n'est pas tenu de donner à son ouvrage toute la perfection dont il pourrait le douer ; il ne pouvait pas même le faire parfait au souverain degré. Maître d'y laisser des imperfections, ne l'est-il pas du genre et du degré d'imperfection qu'il y mettra ? Tout ce qu'on peut conclure des désastres causés par les météores, c'est que le monde pourrait être plus parfait qu'il n'est.

Nous ignorons dans quelles vues ont été créés les insectes, les animaux féroces, les végétaux venimeux ; et cependant ces êtres qui nous nuisent nous donnent encore la preuve de la sagesse profonde à laquelle ils doivent l'existence. En examinant leur organisation, qui peut s'empêcher d'être frappé du mécanisme admirable de leur composition, du rapport de leurs parties entre elles, de la justesse avec laquelle elles sont dirigées vers un même but, de leur tendance commune et réciproque à la conservation, à l'accroissement, à la reproduction de l'individu ? Est-il possible d'imaginer qu'un être dont toutes les parties ont une destination, une fin, bien clairement marquées, bien pleinement atteintes, n'ait lui-même, ni destination ni fin ? La sagesse que nous admirons dans la disposition des détails nous répond que l'auteur n'en a pas manqué dans la confection de l'ensemble.

Il est étonnant qu'on nous objecte, comme un défaut de sagesse, la décomposition et la recombinaison des êtres matériels. Non, Dieu, dans ces révolutions con-

providentia et justitia gubernantur; et quæ nobis videntur non habere rationem, justitiæ plena sint et rationis. (*S. Hieronymus, Comment. in Jerem., lib. 2; cap. 9.*)

tinuelles de la matière, n'est point occupé à détruire et à refaire son ouvrage ; c'est au contraire, comme nous l'avons observé, par cet admirable moyen qu'il maintient la surface de la terre dans le même état. Les êtres particuliers périssent, pour que l'être total se conserve : c'est d'après des lois éternelles, constantes et jamais démenties, cachées à notre faible raison, mais manifestées par leurs invariables effets, que la face de notre globe présente depuis tant de siècles le même aspect, toujours nouvelle, quoique ancienne, et ne vieillissant jamais, parce qu'elle se rajeunit sans cesse (1).

La seconde classe de maux, c'est-à-dire ceux qui affligent l'humanité, fournissent aux incrédules deux objections : l'une sur l'existence, l'autre sur la distribution de ces maux.

IX. « La bonté, disent-ils, constitue la Divinité. « Cette bonté ne peut se manifester à l'homme que par « le bien qu'il éprouve ; dès qu'il est malheureux, « cette bonté disparaît et fait disparaître en même temps « la Divinité. Une bonté infinie ne peut être ni limitée, « ni partielle, ni exclusive. Si Dieu est infiniment bon, « il doit le bonheur à toutes ses créatures. Un seul « être malheureux suffirait pour anéantir une bonté « sans bornes. Un animal, un ciron qui souffrent, « fournissent des arguments invincibles contre la pro- « vidence divine. Or, à combien de maux l'homme, « que l'on nous dit être la créature privilégiée de Dieu, « n'est-il pas sujet ? il lui faut passer par une succession « d'états ; par l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr et la

---

(1) Quæ tamen nulla essent, nisi essent abesse; quæ oriuntur et occidunt, et oriendo quasi esse incipiunt, et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescant. Etenim omnia senescunt, omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint. Sic est modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quæ non sunt omnes simul; sed decedendo et succedendo agunt omnes universum cujus partes sunt. (*S. Augustinus, Confess., lib. 4; cap. 10, n° 15.*) *Vid. idem, de Civit. Dei, lib. 12; cap. 4.*

« vieillesse. Dans toutes ces différentes situations, il a  
 « à souffrir, tantôt du froid, tantôt du chaud; ici de  
 « la faim, là de la soif; le travail lui est nécessaire et  
 « pénible; il passe sa vie dans l'ignorance de beaucoup  
 « de choses qu'il lui importerait de savoir; il tombe  
 « fréquemment dans des erreurs qui lui font tort (1).  
 « Que de sensations douloureuses n'éprouve-t-il pas  
 « très-souvent dans toutes les parties de son corps!  
 « que de regrets cuisants, que de peines successives  
 « affligent son cœur! A combien d'espèces de maladies  
 « n'est-il pas exposé, et combien en effet n'en essuie-  
 « t-il pas? Et quel est le terme de tant de maux? la  
 « mort, et communément une mort accompagnée de  
 « vives douleurs. Tel est, mais non pas en entier, le  
 « détail des prétendus bienfaits de la Providence envers  
 « sa créature chérie. Pour juger si effectivement elle  
 « rend l'homme heureux, il n'y a qu'à voir combien  
 « d'hommes sont mécontents de leur sort. Concluons  
 « donc avec Epicure: ou Dieu ne peut pas donner à  
 « l'homme plus de bonheur, et alors il manque de  
 « puissance; ou il ne le veut pas, et dans ce cas il  
 « manque de bonté (2).

(1) Sed hic quidem locus concludi jam potest. Nam si stultitia, consensu omnium philosophorum, majus est malum quam si omnia mala, et fortunæ, et corporis, ex alia parte ponantur; sapientiam autem nemo assequitur; in summis malis omnes sumus, quibus optime consultum a Diis immortalibus dicitis. Nam, ut nihil interest utrum nemo valeat, an nemo possit valere; sic non intelligo quod intersit utrum nemo sit sapiens, an nemo esse possit. (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 3; cap. 32.*)

(2) Vos ipsi dicitis (stoici) nihil esse quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo; ut enim hominum membra nulla contentione, mente ipsa ac voluntate moveantur, sic numine divum omnia fingi, moveri, mutarique posse. Neque id dicitis superstitiose, atque aniliter, sed physica constantique ratione: materiam enim rerum, ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit quod non ex ea subito fingi convertique possit; ejus autem universa fictricem, et moderatricem, divinam esse providentiam: hunc igitur, quocumque se moveat, efficere posse quid-

Je pourrais d'abord répondre à cette objection, que tous ces maux physiques dont l'humanité est affligée sont la punition du premier péché. Si je m'abstiens de la donner, c'est que le péché originel ne nous étant connu que par la révélation, il faut, avant de le présenter aux incrédules, leur avoir fait voir la vérité de la révélation. Lorsque, dans les dissertations suivantes, j'aurai prouvé la certitude de la religion chrétienne, j'aurai ajouté une réfutation de plus à cette difficulté. D'ailleurs je n'ai pas besoin d'y recourir pour résoudre un argument que dissipent les seules lumières de la raison, et qui est aussi opposé aux principes d'une saine philosophie qu'aux dogmes du christianisme.

Toute cette difficulté porte sur deux fausses notions : l'une du bonheur et du malheur, l'autre de la bonté divine.

X. En premier lieu, il ne faut pas confondre le bonheur, et le malheur avec le plaisir et la peine. Les premiers sont des états habituels; les secondes, des sensations transitoires. Le bonheur est l'état habituel du plaisir; le plaisir n'est que la jouissance actuelle d'un bonheur. De même le malheur est l'état habituel de la peine; et la peine, la souffrance actuelle d'un malheur. Un bonheur pur serait la possession constante du plaisir, sans mélange d'aucune peine. Un malheur absolu serait le sentiment continuel de la douleur, qui ne serait tempérée par aucun plaisir. Ni le bonheur pur, ni le malheur absolu, n'existent dans cette vie. Nous tenons qu'ils sont réservés à une autre vie, où ils seront la récompense ou la punition de nos actions bonnes ou mauvaises; mais ce n'est pas là de quoi il s'agit ici. La vie actuelle étant mélangée de plaisirs et de peines, l'état de bonheur et l'état de malheur sont sus-

---

quid velit. Itaque, aut nescit quid possit, aut negligit res humanas, aut quid sit optimum non potest judicare. (Cicero, de Nat. Deor., lib. 3; cap. 39)

ceptibles de plus et de moins (1). Tel homme est plus heureux que tel , plus malheureux que tel autre. Nous ne pouvons juger du bonheur et du malheur de chaque individu , qu'en comparant les sentiments agréables ou désagréables dans lesquels il a passé sa vie. Je dirai un homme heureux , s'il a eu plus de jouissances que de souffrances : il a eu un degré de bonheur moindre que s'il n'avait pas éprouvé de douleurs , ou s'il en avait moins senti ; mais en somme il a été heureux. Si on disait d'un homme qui a joui habituellement d'une bonne santé, mais qui quelquefois a éprouvé des incommodités, qu'il a été malheureux par sa santé, certainement on abuserait des termes.

Il faut observer que les plaisirs et les peines étant de différents genres , les états de bonheur ou de malheur résultent non de l'habitude d'une seule jouissance ou d'une seule souffrance, mais de la combinaison des unes et des autres. Une privation fait peine ; mais une possession en devient le dédommagement ; et réciproquement des douleurs qui surviennent altèrent le bonheur dont on jouissait.

Si on nous demande quel est, de ce mélange de plaisirs et de peines, le point précis où on peut dire d'un homme que son bonheur excède son infortune, et où on doit le regarder comme heureux ; je croirai satisfaire à cette question, en répondant que c'est celui où il vaut mieux être tel que de n'être plus, où la vie actuelle est préférable à la cessation de la vie.

Entre les différents degrés de bonheur, y en a-t-il quelqu'un dans lequel Dieu ait dû nous placer ? Sa bonté l'obligeait-elle à nous en accorder une mesure plus ou moins grande ? C'est ce que nous allons examiner.

(1) Naturæ igitur omnes, quoniam naturarum prorsus conditor summe bonus est, et bonæ sunt. Sed quia non, sicut earum conditor, summe atque incommutabiliter bonæ sunt, ideo in eis, et augeri bonum, et minui potest. (*S. Augustinus, Enchiridion, cap. 13; no 4.*)

XI. En second lieu, il ne faut pas croire, parce que les attributs divins sont infinis, que leurs effets doivent l'être; ils ne le sont ni ne peuvent l'être. Nous l'avons déjà dit : le créé est nécessairement fini. La toute-puissance ne s'étend pas jusqu'à créer l'infini, soit en nombre, soit en perfections. Dieu est bon comme il est puissant : sa bonté est infinie, de même que sa puissance; mais les effets de sa bonté sont nécessairement limités, de même que les œuvres de sa toute-puissance. Dire que Dieu doit à ses créatures tout le bonheur qu'il peut leur procurer, est une contradiction. Les degrés de bonheur, d'une part, pourraient être augmentés jusqu'à l'infini; et de l'autre, ne pourraient jamais y atteindre, puisque ce serait un bonheur créé. Dieu ne peut pas devoir à ses créatures ce qui répugne à leur état de créatures. Ainsi, pour nous former une idée juste de la bienfaisance infinie, il ne faut pas la mesurer sur ses bienfaits. Elle consiste dans la volonté de faire du bien, mais d'en faire dans un degré borné. Quel que soit ce degré, Dieu a été bon envers l'homme à qui il a accordé une dose de bonheur qui excède la dose de malheur, dont il a rendu l'existence préférable à la non-existence.

« Mais, dit sur cela un incrédule, sans donner aux hommes un bonheur infini, Dieu n'aurait-il pas pu du moins leur communiquer le degré de bonheur dont des êtres finis sont susceptibles ici-bas? Pour être heureux avons-nous donc besoin d'un bonheur infini ou divin? »

D'abord cette difficulté est vague. Quel est ce degré de bonheur dont l'homme est susceptible? Comme il pourrait toujours augmenter, toujours il y manquerait quelque chose, toujours l'incrédule se plaindrait. De plus, il faudrait donc que tous les hommes eussent le même genre et le même degré de bonheur : que deviendrait la société fondée sur la réciprocité des besoins et des services, sur l'inégalité des biens et des maux? Enfin, que l'on nous prouve que Dieu, déployant quel-

qu'un de ses attributs, doit, ou même peut donner à ce déploiement toute l'étendue dont il est susceptible.

D'après ces éclaircissements, le principe de l'objection tombe. Il est faux que l'infinie bonté doive à ses créatures tout ce qu'elle peut leur donner de bonheur. Il est faux qu'un seul animal souffrant forme une objection insoluble contre la Providence.

XII. La question se réduit donc à savoir si l'espèce humaine a, dans cette vie, plus de biens que de maux. Et à cet égard, nous avons les aveux mêmes de nos adversaires. Pour abréger, je n'en citerai qu'un seul. « Si nous jetons un coup d'œil impartial sur la race humaine, nous y trouverons un plus grand nombre de biens que de maux. Nul homme n'est heureux en masse, mais il l'est en détail. Ceux qui se plaignent le plus amèrement de la rigueur du destin tiennent pourtant à leur existence par des fils souvent imperceptibles, qui les empêchent d'en sortir. En effet, l'habitude rend nos peines plus légères. La douleur suspendue devient une vraie jouissance : chaque besoin est un plaisir au moment où il se satisfait. L'absence du chagrin et de la maladie est un état heureux, dont nous jouissons sourdement, et sans nous en apercevoir. L'espérance, qui rarement nous abandonne tout-à-fait, nous aide à soutenir les maux les plus cruels, etc. » (1) L'homme, de l'aveu même des athées, a un plus grand nombre de biens que de maux. La Providence l'a donc rendu plus heureux que malheureux ; elle n'a donc pas manqué de bonté envers lui.

XIII, « Pour juger qu'elle rend l'homme malheureux, il n'y a, dit-on, qu'à voir combien d'hommes sont mécontents de leur sort ? » C'est assurément une très-mauvaise manière d'en juger. Le désir du bonheur est insatiable ; on a beau en posséder, on en souhaite encore davantage. On se plaint de l'état qu'on a par

---

(1) *Système de la nature*, tom. 1 ; chap. 15.

comparaison avec celui qu'on voudrait avoir. Il s'agit de savoir, non s'il y a beaucoup de mécontents, mais s'ils ont raison de l'être. La vraie manière de juger si des hommes sont véritablement malheureux, est d'examiner s'ils préfèrent leur existence actuelle, non à une existence plus agréable, mais à la non-existence. Or il n'y a pas, moralement parlant, d'homme qui ne préfère sa vie, quelque triste qu'il la juge, à la mort; il croit donc sa situation présente meilleure que le néant (je parle dans le système des athées); il la juge donc plus heureuse que malheureuse. J'ai dit *moralement parlant*, parce que, sur la masse du genre humain, il y a quelques exceptions qui n'empêchent pas l'universalité. On voit un petit nombre d'atrabilaires qui désirent et qui se donnent la mort; mais c'est plus souvent l'effet du dérangement de leur esprit que la preuve de leur malheur. On entend aussi quelquefois des personnes, dans des moments de profond chagrin ou de vive souffrance, souhaiter la mort; mais ce sont des désirs passagers: leur sentiment habituel est l'amour de la vie, qui montre qu'elles ne la trouvent pas si malheureuse.

Une autre considération prouve encore que foncièrement les hommes ne se croient pas plus malheureux qu'heureux. Demandez à ceux mêmes qui se plaignent le plus amèrement de leur sort, qui en désirent le plus ardemment un autre, s'ils voudraient changer leur existence totale contre l'existence totale de quelqu'autre. Presque tous vous répondront qu'à tout prendre, ils s'estiment plus que cet autre, et qu'ils auraient plus à perdre qu'à gagner dans l'échange.

A l'argument d'Epicure, il est facile de répondre: Dieu ne peut pas faire à l'homme un bonheur infini, et en cela ne manque pas de puissance; il ne veut pas lui en accorder une plus grande portion, et en cela il ne manque pas de bonté; je viens d'en donner les raisons.

XIV. D'après ces réponses péremptoires au principe de l'objection, il devient inutile de répondre au détail

que l'on fait des maux auxquels cette vie est sujette. Quels qu'ils soient, la bonté divine n'a pas été tenue de nous en exempter, puisqu'elle nous en dédommage par des biens plus abondants. Contentons-nous de faire, sur ce sujet, quelques observations qui montreront combien sont exagérées sur l'état de l'homme, dans ce monde, les plaintes des ennemis de la Providence.

Les divers âges de l'homme, et la lenteur de leur succession, tiennent à sa supériorité sur les animaux. Ses facultés intellectuelles ont besoin d'un plus long développement : ainsi son enfance doit durer plus longtemps. Les soins qu'à cet âge il reçoit de ses parents, il les leur rend dans leur vieillesse. Sa croissance et sa décroissance, plus lentes que celles des bêtes, lui donnent une vie plus longue, plus de temps pour acquérir, pour jouir, pour faire usage : et ses dernières années, jusqu'à la décrépitude, par les pertes qu'il fait graduellement, le préparent insensiblement à la mort.

C'est une assertion bien extraordinaire, qu'il n'y a pas de Providence, parce que l'homme éprouve alternativement le froid et le chaud ; ces deux températures sont utiles pour donner à la terre ses productions, qui fournissent à l'homme tous ses besoins : leur excès est passager, et il est facile de se précautionner contre leur incommodité.

La faim et la soif avertissent l'homme du besoin de réparer la déperdition continuelle de sa substance corporelle, bien plus sûrement que ne pourrait faire le raisonnement : elles sont d'ailleurs pour lui, lorsqu'il les satisfait, des principes de sensations agréables.

Le travail, qu'on nous présente comme uniquement pénible, a aussi ses avantages ; outre qu'il garantit de l'ennui, il fortifie, selon son objet, soit le corps, soit l'esprit : il est un des liens précieux de la société.

L'ignorance est la conséquence nécessaire de ce que l'homme est un être créé. Il est borné dans ses connaissances, comme dans tout le reste. Ce qui lui est utile de savoir, il lui est facile de l'apprendre. Ce que la sa-

gesse suprême a placé au-dessus de sa portée, il lui serait plus nuisible qu'avantageux de le connaître.

Les sensations désagréables, douloureuses, celui peut-être de tous nos maux qui nous affecte le plus vivement, ne sont pas sans utilité; elles nous font connaître les désordres qui surviennent dans notre machine corporelle. Si nous n'en éprouvions que d'agréables, nous ne connaîtrions pas les maux qui nous menacent, ou qui altèrent notre santé : nous mourrions sans nous en apercevoir, sans imaginer d'y porter remède.

Nos maladies viennent, pour la plupart, de notre faute, de notre intempérance, de nos autres vices. En composant nos corps d'éléments si divers et si opposés, Dieu était-il tenu d'empêcher qu'il n'y survint jamais aucun dérangement?

La mort, dans les vues de la Providence, est le passage à une meilleure vie : et serions-nous plus heureux dans celle-ci, si nous étions immortels? L'homme, dans son état actuel, étant porté au mal, combien serait augmentée la scélératesse des méchants, s'ils étaient persuadés qu'ils ne doivent jamais mourir? La terreur même de la mort a peine à les contenir. Depuis qu'il y a des méchants, c'est un bienfait de Dieu envers les bons, d'avoir soumis l'humanité à la loi de la mort; il les a affranchis de la crainte des tyrans immortels.

XV. Voici une autre objection, sur laquelle les incrédules insistent beaucoup : « S'il existe une Provi-  
 « juste, sa justice doit se manifester par ses effets; elle  
 « doit distribuer les récompenses et les peines, les biens  
 « et les maux, avec équité; combler de félicité les  
 « bons, d'infortune les méchants. Or, nous voyons  
 « arriver précisément tout le contraire. Ce sont com-  
 « munément les méchants qui jouissent de la prospé-  
 « rité, les bons que l'adversité afflige. Quand même on  
 « admettrait que les biens et les maux sont également  
 « répartis entre eux, ils le seraient encore injustement.  
 « Que penserions-nous d'un souverain qui distribue-  
 « rait ainsi ses faveurs et ses disgrâces? On ne répond

« pas à ce raisonnement, en disant que le monde ac-  
« tuel n'est qu'un passage destiné à conduire l'homme  
« à un monde plus heureux. L'existence d'une autre  
« vie n'a pour garant que l'imagination des hommes,  
« qui, en le supposant, n'ont fait que réaliser le désir  
« qu'ils ont de se survivre à eux-mêmes, afin de jouir  
« par la suite d'un bonheur plus durable et plus  
« pur que celui dont ils jouissent à présent. Les maux  
« que souffrent les honnêtes gens doivent-ils leur don-  
« ner une haute idée du sort futur que leur prépare la  
« bonté de leur Dieu? Soutenir un état futur où l'or-  
« dre sera réparé, et où la justice divine se déploiera,  
« c'est avouer que dans l'état présent le désordre règne,  
« et qu'il n'y a qu'injustice. Si Dieu est injuste un seul  
« instant, il peut l'être toujours. On commence par  
« supposer une justice suprême, et on en conclut que  
« le vice sera puni, et que la vertu sera récompensée dans  
« une autre vie. Ce raisonnement se réduit à dire que  
« peut-être la Divinité possède des attributs, dont nous  
« ne lui avons jamais vu donner des marques; que  
« peut-être elle règle ses actions sur des principes dont  
« nous n'avons jamais découvert l'exercice : mais ce ne  
« sont là que des possibilités et des hypothèses. Il n'y a  
« pas la moindre raison d'établir ces attributs et ces  
« principes d'action, qu'autant que nous savons qu'ils  
« se sont déployés et qu'ils ont été réduits en acte. Y a-  
« t-il dans le monde des marques d'une justice distri-  
« butive? Si vous répondez affirmativement, je conclus  
« que, puisque la justice se déploie elle-même ici-bas,  
« elle est satisfaite ici-bas. Si vous répliquez négative-  
« ment, je conclus que c'est sans raison que vous nommez  
« Dieu juste. Si vous tenez un milieu entre l'affirmative  
« et la négative, en disant que la justice divine s'exerce  
« ici en partie, mais qu'elle ne s'exerce pas dans toute  
« son étendue, je dis que vous n'avez aucun droit de  
« fixer cette étendue, aucune raison de la pousser au-  
« delà de ce que vous lui voyez faire actuellement. »  
Ainsi raisonne M. Hume, dans le onzième de ses Essais  
philosophiques.

D'abord, quand nous serions dans l'impuissance de concilier la justice divine avec la distribution actuelle des biens et des maux de cette vie, nous ne serions pas pour cela autorisés à nier la justice divine; il en résulterait seulement que c'est là une des choses qui surpassent notre portée (1). Mais nous sommes assurément bien loin d'être réduits à cette première réponse.

Il est certain que les prospérités dont jouissent souvent les méchants dans ce monde, surtout rapprochées des adversités qui fréquemment affligent les justes,

(1) Quod si ex tyrannis reliquis nonnulli, cum multitudinem oppresissent, nec alios tantum populos, sed patriam quoque suam in servitute redegissent, nullas tamen pœnas subiere, nihil profecto mirum. Primum enim aliud est hominis, aliud Dei iudicium... Caveamus ergo ne iudicium ipsi nostrum divino illi, tanquam verius ac sapientius, anteferre unquam velimus. (*Eusebius, Præpar. evang., lib. 8; cap. 14.*)

Quæritur itaque, cum hæc ita sint, si totum quod in hoc mundo est, cura et gubernaculo et iudicio Dei agitur: cur et melior multo sit barbarorum conditio quam nostra; cur inter nos quoque ipsos bonorum durior quam malorum; cur probi jaceant, improbi convalescant; cur iniquis et maxime potestatibus omnia succumbant. Possum quidem rationabiliter et satis constanter dicere: Nescio. Secretum enim et consilium Divinitatis ignoro. Sufficit mihi ad causæ hujus probationem dicti cœlestis oraculum. Deus a se, ut libellis superioribus jam probavimus, omnia dicit aspici, omnia regi, omnia iudicari. Si scire vis quid tenendum sit, habes Litteras sacras. Perfecta ratio est hoc tenere quod legeris. Quia causa autem Deus hæc de quibus loquimur ita faciat, nolo a me requiras: homo sum, non intelligo; secreta Dei investigare non audeo. Et ideo etiam attentare formido, quia hoc ipsum genus, quasi sacrilegæ temeritatis est, si plus scire cupias quam sinaris. Sufficiet tibi quod Deus a se agi ac dispensari cuncta testatur. Quid me interrogas, quare alter major sit, alter minor, alter miser, alter beatus, alter fortis, alter infirmus? Quia causa quidem Deus hæc faciat non intelligo: sed ad plenissimam rationem abunde sufficit quod a Deo agi ista demonstro. Sicut enim plus est Deus quam omnis humana ratio, sic plus mihi debet esse quam ratio, quod a Deo agi cuncta cognosco. Nihil ergo in hæc re opus est novum aliquid audire; satis sit pro cunctis rationibus auctor Deus. Nec licet ut de his quæ divino aguntur arbitrio aliud dicas justum, aliud injustum; quia quicquid a Deo regi vides atque convinceris, necesse est plus quam justum esse fatearis. (*Salvianus, de Guber. mundi, lib. 3; n° 1.*)

présentent, ou, comme le prétendent les athées, un argument contre la Providence (1); ou, comme nous le soutenons, la preuve d'une vie future (2). Si toute la destinée de l'homme est bornée à cette vie, ce n'est que dans cette vie que les bons peuvent recevoir le prix de leurs vertus, et les mauvais la peine de leurs crimes. Les souverains dont le pouvoir est borné à ce monde, ne peuvent décerner des récompenses et des punitions que dans ce monde : et par là pèche essentiellement la comparaison de l'objection entre un souverain et Dieu, dont le pouvoir peut s'étendre au-delà des bornes de la vie actuelle.

XVI. L'objection suppose l'ordre moral, et qu'il y a des actions bonnes, et d'autres mauvaises, puisqu'elle porte sur ce que les unes ne sont pas récompensées, ni les mauvaises punies, comme elles devraient l'être. Nous n'avons donc point à prouver cette vérité : et nous pouvons partir de ce point convenu entre nous et nos adversaires. Or, de cette doctrine résulte manifestement la certitude d'un état futur après la mort. S'il y a un bien et un mal moral, Dieu, par sa sainteté, ne

(1) *Improbiorum igitur prosperitates secundæque res redarguant, ut Diogenes dicebat, vim omnium Deorum et potestatem. (Cicero, de Nat. Deor., lib. 3; cap. 36.)*

(2) *Vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in loco justitiæ iniquitatem; et dixi in corde meo: Justum et impium judicabit Deus: et tempus omnis rei tunc erit. (Eccl. 3, 16, 17.) Vid. ibid. 8, 10 et seq.; ps. 72; 12 et seq.*

Quamvis ergo nesciamus quo judicio Dei ista vel faciat, vel fieri sinat, apud quem summa virtus est, et summa sapientia, summaque justitia, nulla infirmitas, nulla temeritas; salubriter tamen discimus non magni pendere, seu bona, seu mala quæ videmus esse bonis malisque communia, et illa bona quæerere quæ bonorum, atque illa mala maxime fugere quæ propria sunt malorum. Cum vero ad illud Dei judicium venerimus, cujus tempus jam proprie dies judicii, et aliquando dies Domini nuncupatur, non solum quæcumque tunc judicabuntur, verum etiam quæcumque ab initio judicata, et quæcumque usque ad illud tempus judicanda sunt, apparebunt esse justissima. (*S. Aug., de Civit. Dei, lib. 20; cap. 2.*)

peut pas ne pas aimer l'un , ne pas haïr l'autre ; il doit donc nécessairement prescrire le bien , interdire le mal. Donnant ces préceptes à des êtres libres ( et les hommes sont tels dans l'hypothèse , puisqu'on les suppose susceptibles de moralité ), il doit munir ses commandements d'une sanction qui les fasse observer, c'est-à-dire de récompenses pour les observateurs, de peines pour les transgresseurs : cette sanction n'a pas lieu pendant la vie ; il faut donc qu'elle l'ait après la mort. Cette suite de propositions ne présente qu'un enchaînement de conséquences résultantes immédiatement et certainement du principe qui fait la base de l'objection. *On commence*, y est-il dit, *par supposer une justice suprême*, cela est faux : nous avons commencé par la prouver. Et voici le vice essentiel de la difficulté : elle suppose que nous ne pouvons connaître la justice divine que par ses effets ; et comme nous n'en voyons pas des effets dans ce monde, elle conclut que ceux que nous lui attribuons dans un monde à venir sont des inventions de notre imagination. Rien de tout cela : nous l'avons déjà dit, ce n'est point par leurs effets que nous connaissons les attributs divins ; c'est de l'asséité que nous les avons inférés. Ce n'est point parce que Dieu doit juger les hommes selon leurs actions , que nous le disons juste ; c'est , au contraire, de ce que nous savons qu'il est juste, que nous concluons la justice de ses jugements.

On demande s'il y a dans le monde des marques de cette justice distributive ? Je réponds que ma raison ne m'apprend rien à ce sujet : elle ne peut pas par elle-même, d'après la répartition actuelle des biens et des maux, savoir s'il y en a qui soient des récompenses ou des peines : et elle n'a pas besoin de le savoir, dès qu'elle est assurée par ses raisonnements que la justice divine les répartit avec une souveraine équité dans une autre vie. C'est la révélation qui nous instruit de l'usage des tribulations sur la terre pour les pécheurs , pour les pénitents, pour les justes. Mais les renseignements de la révélation n'appartiennent pas à cette discussion, et

ne peuvent pas servir à convaincre les athées. Ma raison me dit que, quelles que soient les vues de la Providence dans la distribution des prospérités et des traverses temporelles, dès que sa justice n'est pas satisfaite maintenant, il faut qu'elle le soit dans un autre temps. Ma raison me montre ces deux états successifs, l'un de liberté, l'autre de récompense ou de punition de l'usage de la liberté, comme étant la suite et la conséquence indispensable l'un de l'autre; comme ne faisant dans la réalité à eux deux, qu'un seul et même ordre de choses, qui forme par son ensemble le plan entier de la Providence sur l'homme.

De ce qu'il doit y avoir une autre vie, où les actions, soit bonnes, soit mauvaises, doivent recevoir leur rétribution, la Providence n'est point injuste en ne leur donnant pas leur salaire dans celle-ci : la distribution actuelle des biens et des maux n'est point un désordre dont la réparation doive se faire dans les temps futurs. De ce que le juge suprême n'exerce pas sa justice distributive dans tel temps, il ne s'ensuit pas qu'il soit injuste pendant ce temps-là.

XVII. Après avoir répondu à toutes les parties de l'objection, demandons aux incrédules qui la proposent quel ordre de choses ils jugent préférable à celui-là? Voudraient-ils que la vertu et le vice fussent traités indifféremment, et ne reçussent ni leur prix, ni leur châtement? Ils peuvent avoir des raisons pour le désirer; mais je les défie d'en alléguer qui montrent que cet état serait conforme aux principes de la justice, convenable au bien de la société. Leur intention serait que la vertu et le vice fussent récompensés ou punis sur la terre? Voyons si cet ordre de choses serait plus sage, produirait plus de bien, que le dogme de la vie future.

Ce n'est que dans une autre vie que la vertu peut trouver des récompenses dignes d'elle : tous les biens de la terre sont au-dessous de ses mérites.

Ce n'est aussi que dans une autre vie que l'être infini peut déployer son équité d'une manière digne de lui ;

ce n'est que là qu'il récompense et qu'il punit en Dieu. La sanction temporelle, passagère et bornée, n'a pas de proportion avec la justice sans bornes.

Dieu distribuerait-il ses récompenses et ses peines dans cette vie, immédiatement après chaque action ? ou différerait-il quelque temps de les appliquer ? Dans ce second cas, l'objection renaît : il est un temps où Dieu laisse le bien sans prix, le mal sans peine ; un temps où le juste souffre, où le pécheur jouit. Dans la première hypothèse, Dieu devra punir les fausses vertus, les actions louables en elles-mêmes, mais viciées par leur motif ; il devra laisser sans châtiment celles qui, ordinairement mauvaises, sont susceptibles d'être justifiées par l'intention. De là résulte l'un de deux inconvénients très-graves : ou les pensées secrètes des hommes sont manifestées, ce qui porte le plus grand préjudice à la société ; ou les récompenses et les peines sont distribuées au rebours de la justice, ce qui détruit toute morale.

Dieu punissant le péché aussitôt qu'il est commis, ne laisse pas au pécheur le temps de faire pénitence ; et où est cette longanimité, que le dogme de la vie future concilie si parfaitement avec la justice (1) ?

Les actions vertueuses étant récompensées sur-le-

(1) Propheta hoc dicere videtur, veluti sedans hominum perturbationem ; ut quando providentiæ universa moderanti diffidunt, cum viderint patrem, filio in eum insurgente, inultum relinqui ; et nequitiam Absalonis in iis quæ proposuerat feliciter procedere. Itaque stolidas eorum cogitationes corrigens, id eis testimoniû dedit : *Deus iudex justus, et fortis, et longanimis, et non iram adducens per singulos dies.* Nihil temere fit eorum quæ geruntur : sed cuilibet Deus ea mensura rependet, qua prior in hac vita actiones suas fuerit dimensus. Quoniam igitur peccatum ego admisi, pro meo merito vicem recipio. *Nolite ergo loqui adversus Deum iniquitatem ; Deus enim est iudex justus.* Neque ita abjecte de Deo cogitaveritis, ipsum ad ultionem sumendam invalidum esse, ut arbitremini ; nam est et fortis. Quid igitur causæ est, quod non statim pœnam infligat peccantibus ? quoniam longanimis est ; non iram adducens per singulos dies. (*S. Basilius, Homil. in psalm. 7 ; n° 7.*)

champ , les justes n'auraient plus le mérite si important de la persévérance , celui de la confiance en Dieu , celui du courage contre les tentations , etc.

Les revers qu'ils éprouvent ont aussi beaucoup d'avantages par les vertus qu'ils leur font pratiquer ; par l'humilité, la patience, la résignation, la commisération, la bienfaisance , etc., dans lesquelles les entretient la certitude d'une autre vie qui en apportera le dédommagement (1).

Les prospérités des méchants ne les rendent pas heureux : elles sont troublées par le remords. Les adversités des bons ne les rendent pas malheureux : ils savent qu'elles leur sont utiles pour la vie future (2).

(1) *Variæ enim et omnimodæ sanctorum afflictiones: causas numero octo caritati vestræ dicere possim... Prima quidem est, quod, ne facile in arrogantiam, propter meritum et miraculorum magnitudinem, tollantur, ipsos Deus sinat affligi. Secunda, ne cæteri majorem de ipsis habeant opinionem quam humana patitur natura, et ipsos deos non homines esse arbitrentur. Tertia, ut et Dei virtus appareat per ægrotantes et compeditos exsuperans, et vincens, per prædicationem augens. Quarta, ut ipsorum patientia manifestior fiat, non propter mercedem hominum Deo servientium, sed et tantam exhibentium gratitudinem, ut et post tot mala, sincera in ipsum benevolentia ostendatur. Quinta, ut de resurrectione cogitemus. Cum enim virum justum, et multa plenum virtute, innumera passum mala, et sic hinc digressum videris, vel invitus de futuro ibi judicio cogites oportet. Sexta, ut omnes in res adversas incidentes sufficientem consolationem et mitigationem habeant, in eos respicientes, et malorum quæ ipsis accidere memores. Septima, ne quando exhortamur vos ad illorum virtutem, et cuique dicimus: Imitare Paulum, imitare Petrum, propter gestorum sublimitatem, alterius ipsos naturæ participes fuisse cogitantes, ad imitationem torpeatis. Octava, ut quando beatos vel miseros censere oportet, discamus quos beatos, quos miseros et ærumnosos putare debeamus. (S. Joan. Chrys. ad Pop. Ant. homil. 7 ; n° 8.)*

(2) *Patior, sed non confundor: scio enim cui credidi; et quia potens est depositum meum servare in illum diem. (II Timoth. 1 ; 12.)*

*Placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo. Cum enim infirmor, tum potens sum. (II Cor. 12 ; 10.)*

*Aiunt igitur omnia a Domino prætermitti, quia nec coerceat*

De ce que le pécheur jouit des biens de la terre, nous pouvons juger combien ils sont frivoles, puisque Dieu les lui abandonne.

Les païens eux-mêmes ont reconnu l'avantage de cette doctrine d'une autre vie (1); et les incrédules, tout en la combattant, sont forcés de reconnaître son utilité. Voici ce que dit un de ses plus forts antagonistes, celui dont j'ai copié les paroles en rapportant l'objection :

« Vous ne considérez pas que les hommes raisonnent autrement que vous ; que la croyance d'un Dieu leur fournit plusieurs conséquences, et qu'ils supposent que ce Dieu infligera au crime des peines, et accordera à la vertu des récompenses, qui ne sont point comprises

malos, nec tueatur bonos; et ideo in hoc seculo deteriorem admodum statum, esse meliorem: bonos quippe esse in paupertate, malos in abundantia; bonos in infirmitate, malos in fortitudine; bonos semper in luctu, malos semper in gaudio; bonos in miseria et abjectione, malos in prosperitate et dignitate. Primum igitur ab his qui hoc ita esse, vel dolent, vel accusant, illud requiro: de sanctis, hoc est de veris ac fidelibus christianis, an de falsis et impostoribus doleant. Si de falsis, superfluous dolor... Superfluum autem est, ut eos quispiam, vel infirmitate, vel paupertate, vel aliis istin-modi rebus existimet esse miseros, quibus se illi confidunt esse felices: nemo enim aliorum sensu miser est, sed suo; et ideo non possunt cujusquam falso judicio esse miseri qui sunt vere sua conscientia beati. Nulli enim, opinor, beatiore sunt, quam qui ex conscientia sua atque ex voto agunt: humiles sunt, religiose hoc volunt; pauperes sunt, paupertate delectantur; sine ambitione sunt, ambitum respiciunt; in honori sunt, honores respiciunt; lugent, lugere gestiunt; infirmi sunt, infirmitate lætantur. (*Salvian., de Gubern. mundi, lib. 1; n° 2.*)

(1) Si quis autem velit scire plenius cur malos et injustos Deus potentes, beatos et divites fieri sinat; pios contra humiles miseros, inopes esse patiat; sumat enim Senecæ librum cui titulus est: *Quare bonis viris multa mala accidant, cum sit Providentia*, in quo ille multa, non plane imperitia sæculari, sed sapienter, ac pene divinitus, elocutus est. « Deus, inquit, homines pro liberis habet: « sed corruptos et viciosos luxuriose et delicate patitur videre, quia « non putat emendatione sua dignos. Bonos autem quos diligit castigat sæpius, et assiduis laboribus ad usum virtutis exercet; nec « eos caducis ac mortalibus bonis corrupti ac depravari sinit. » (*Lact., Div. Inst., lib. 5; cap. 23.*)

« dans le cours ordinaire de la nature. Il n'importe ici  
 « que ce raisonnement soit juste , ou non ; son influence  
 « sur la vie humaine demeure toujours la même. Ceux  
 « qui s'efforcent de désabuser le genre humain de ces  
 « sortes de préjugés sont peut-être de bons raisonneurs ;  
 « mais je ne saurais les reconnaître pour bons citoyens ,  
 « ni pour bons politiques , puisqu'ils affranchissent les  
 « hommes d'un des freins de leurs passions , et qu'ils  
 « rendent l'infraction des lois de l'équité et de la société  
 « plus aisée et plus sûre à tous égards (1). » Ainsi , se-  
 « lon l'incrédulité , on ne peut être bon citoyen sans être  
 « mauvais raisonneur , ni bon raisonneur sans être ennemi  
 « de l'Etat.

La troisième classe de maux que les incrédules modernes , suivant en cela les traces des anciens , opposent au dogme de la Providence , est les maux , les vices qui infectent la terre , les crimes qui la désolent ; et voici comment ils raisonnent.

XVIII. « Dieu est infiniment puissant ; il pouvait  
 « donc empêcher les désordres moraux qui troublent la  
 « société humaine. S'il le peut , il se le doit , et tous ses  
 « attributs l'exigent.

« Il est infiniment saint ; c'est-à-dire qu'il a pour le  
 « péché une horreur infinie , une horreur égale à l'amour  
 « qu'il porte à ses divines perfections ; comment peut-il  
 « permettre ce qu'il a en horreur ?

« Il est infiniment bon ; c'est-à-dire qu'il est néces-  
 « sité par sa nature à vouloir le bien de ses créatures : il  
 « ne peut pas vouloir leur mal ; il ne peut pas les créer  
 « pour les rendre malheureuses. On nous dit aussi qu'il  
 « a une prescience infinie : il a donc prévu que , parmi  
 « ses créatures humaines , le plus grand nombre péche-  
 « rait (2) , et serait livré à la damnation : il a cependant

(1) David Hume , Essais philos. , tom. 2 ; onzième Essai.

(2) Si mens voluntasque divina idcirco consulit hominibus , quod iis largitus est rationem , iis solis consulit quos bona ratione donavit , quos videmus , si modo ulli sunt , esse perpaucos. Non placet

« créé ces hommes-là. Il a donc voulu positivement  
 « qu'ils se damnassent ; puisque , pouvant ne pas les  
 « créer , il les a créés malgré cette prévoyance.

« On ne satisfait pas à cette difficulté en disant que  
 « c'est par le mauvais usage de sa liberté que l'homme  
 « se damne. C'est Dieu qui a donné à l'homme cette  
 « liberté , qui la lui a donnée en prévoyant l'abus ; qui  
 « par conséquent , en la lui donnant malgré cette pré-  
 « voyance , a positivement voulu cet abus. En rejetant  
 « sur la liberté de l'homme la cause du mal moral et de  
 « la damnation , on recule la difficulté , on ne la résout  
 « pas.

« Dieu a voulu d'autant plus le péché , et l'abus de la  
 « liberté qui en est le principe , et la damnation qui en  
 « est la suite , qu'il lui était très-facile d'empêcher ces  
 « désordres. Il pouvait , ou ne pas faire à l'homme le  
 « don funeste de la liberté ; ou , par sa puissance , diriger  
 « cette liberté de manière qu'elle ne fit jamais de mau-  
 « vais choix. Un don n'est un bienfait dans l'intention  
 « de celui qui donne , que quand on espère qu'il sera  
 « utile à celui qui le reçoit. Dieu ne pouvait pas avoir  
 « cette espérance sur le don de la liberté , puisqu'il était  
 « sûr qu'il serait pernicieux à l'homme. On nous pré-  
 « sente Dieu comme le bienfaiteur de l'humanité : qu'au-  
 « rait-il pu faire de pire , s'il avait voulu lui nuire (1) ?

« Dirait-on qu'un médecin veut la guérison de son  
 « malade , s'il lui ordonne du vin , avec la prévision  
 « certaine que ce malade en boira trop , et périra sur-  
 « le-champ (2) ? Dirait-on qu'une mère cherche à con-

autem parcis a Diis immortalibus esse consultum. Sequitur ergo , ut  
 nemini consultam sit. (*Cicero, de Nat. Deor., lib. 3; cap. 27.*)

(1) Non enim ut patrimonium relinquitur , sic ratio homini est  
 beneficio Deorum data. Quid enim potius hominibus dedissent , si iis  
 nocere voluissent ? (*Cicero, de Nat. Deor. lib. 3 ; cap. 28.*)

(2) Si homines rationem bono consilio a Diis immortalibus datam,  
 in fraudem malitiamque convertunt , non dari illam quam dari hu-  
 mano generi melius fuit. Ut si medicus sciat eam ægrotum cui jussus  
 sit vinum sumere , meracius sumpturam statimque perituram , magna

« server l'honneur de sa fille en la conduisant dans des  
 « sociétés où elle est assurée que sa fille perdra son  
 « honneur? Dirait-on qu'un père veut assurer la vie  
 « de son fils, lorsqu'il lui donne une épée dont il sait  
 « positivement que son fils se percera?

« Suivant les principes des théologiens eux-mêmes,  
 « l'homme, dans son état actuel de corruption, ne peut  
 « faire que du mal, puisque, sans la grâce de Dieu,  
 « il n'a jamais la force de faire le bien. Or, si la nature  
 « de l'homme abandonnée à elle-même, et destituée des  
 « secours divins, le détermine nécessairement au mal,  
 « ou le rend incapable de faire le bien, que devient le  
 « libre arbitre de l'homme? D'après de tels principes,  
 « l'homme ne peut ni mériter ni démériter. En récom-  
 « pensant l'homme du bien qu'il fait, Dieu ne ferait que  
 « se récompenser lui-même: en punissant l'homme du  
 « mal qu'il commet, Dieu le punirait de n'avoir pas  
 « reçu la grâce, sans laquelle il était dans l'impossibilité  
 « de mieux faire.

« Un Dieu qui punit les fautes qu'il aurait pu empê-  
 « cher, est un être qui manque et de sagesse, et de bonté,  
 « et d'équité. Un Dieu prévoyant prévient le mal,  
 « et par là même se verrait dispensé de le punir. Un Dieu  
 « bon ne punirait pas des faiblesses qu'il saurait inhé-  
 « rentes à la nature humaine. Un Dieu juste, s'il a fait  
 « l'homme, ne punirait pas l'homme de ne l'avoir pas  
 « fait assez fort pour résister à ses désirs: punir la fai-  
 « blesse c'est la plus indigne des tyrannies. »

Avant de répondre directement à cette difficulté, je  
 renouvellerai une réponse que j'ai déjà donnée à plu-  
 sieurs autres. Deux choses peuvent être inconciliables

sit in culpa; sic vestra illa providentia reprehendenda, quæ rationem  
 dederit iis quos scierit ea perverse et improbe usuros. (*Cicero, de  
 Nat. Deor. lib. 3; cap. 31.*) Il est bon d'observer que ce texte et  
 les deux précédents ne présentent pas l'opinion personnelle de Cicé-  
 ron; mais que ce sont des arguments qu'il met dans la bouche d'un  
 ennemi de la Providence.

pour nous, sans être contradictoires entre elles. Ainsi, quand nous serions dans l'impuissance de concilier l'existence du mal moral avec les attributs divins, ce serait un mystère, et non une contradiction (1). Sûr de deux

(1) Responsionis necessitas nulla est. Sive enim possumus dicere, sive minus valeamus nec possumus, utrumque apud nos parvum est: nec in magnis ponderibus ducimus, vel ignorare istud, vel scire; unum solum potuisse contenti, nihil a Deo principe quod sit nocens atque exitiale proficisci. (*Arnobius, adv. gentes, lib. 2; cap. 26.*)

At dicet iterum quispiam: Si bonum erat eum non natum fuisse, cur permisit illum produci; non hunc tantum, sed improbos omnes? Cum oporteret te improbos omnes incusare, quod, cum secus facere possint, improbi evaserint; tu, illis prætermittis quæ ad Deum spectant, curiosius inquiris: gnarus tamen nullum ex necessitate malum esse. Sed inquires: Bonos tantum nasci oportuisset, neque tunc esset gehennæ necessitas aut pœnæ supplicive, neque ullum nequitiae vestigium. Malos autem nunquam esse par fuisset, vel, si nati essent, statim recedere. Primo tibi dicendum est Apostolicum illud: *Atqui, o homo! tu quis es qui respondeas Deo? Numquid dicet figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic?* (*Joannes Chrysost. in Matth. Homil. 81; n° 2.*)

Sed posset, inquiunt, etiam ipsorum voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset plane. Cur ergo non fecit? Cur noluerit penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere. (*S. Augustinus, de Genes. ad lit., lib. 11; cap. 10; n° 13.*)

Atqui nequaquam ignarus erat futurorum Deus, natura existens creator. Cum vero prudens et sciens operatus fuerit, quomodo non nocuisse potius quam juvisseprehenditur? si modo satius revera est iis qui miseri futuri sint non nasci potius, juxta ipsius Salvatoris vocem, quam de proditore discipulo dixit: *Bonum erat ei si natus non fuisset homo ille.* Ad hoc vero responderim damnosum imprimis, summæque vesaniæ proximum, aut potius quavis vesania majus esse, Dei consilia tanquam non recta insimulare; et supremam illam naturam, aut recti fortasse curam non habere existimare; aut alioqui putare ipsam in his quæ rebus nostris maxime conveniunt atque expediunt, falli et decipi. At potius par est summam consiliorum actionumque perfectionem ipsi tribuentes, longe ab eo abesse, ut ultra quam sapere oportet sapiamus; anxiamque horum investigationem, quæ culpa non vacet, prætermittere. (*S. Cyrilius Alex., Glaphyr., lib. 1.*)

Cur omnipotens Deus condidit quem periturnum esse præscivit? Cur is qui summe potens et summe bonus est, nequaquam voluit hominem talem facere qui perire non posset? Cum vero hæc tacite mente interrogat, pavet ne ipso interrogationis ausu in superbiam

vérités, je n'ai pas besoin pour y croire de les accorder entre elles.

XIX. Mais il n'est pas même vrai que cette conciliation nous soit impossible.

Supposons, pour un moment, l'homme dépourvu de liberté, ou, ce qui revient au même, ne pouvant pas en faire usage. Ce ne serait plus l'homme qui existe actuellement, ce serait un être différent; et en vaudrait-il mieux? cet ordre de choses serait-il meilleur que l'actuel? Il n'y aurait pas de vices dans le monde, et ce serait sans doute un avantage; mais il n'y aurait pas non plus de vertus, par lesquelles seules l'homme peut valoir quelque chose. Sans liberté, il n'y a point de moralité: les actions humaines ne seraient jamais bonnes, si elles ne pouvaient pas être mauvaises. Celui qui serait dans l'impuissance de devenir pécheur, ne pourrait jamais être juste. Le bien moral suppose nécessairement la possibilité du mal moral (1). Ainsi quand on nous dit que Dieu aurait dû faire l'homme exempt de péché, on prétend qu'il aurait dû le créer incapables de vertu. La

erumpat! seseque humiliter comprimit, et cogitationes restringit  
(*S. Gregor. Mag., Mor., lib. 9; cap. 32; n° 51.*)

(1) Sed oportebat, inquit, eum neque angelos tales fecisse ut possint transgredi, neque homines qui statim ingrati existerent in eum, quoniam rationabiles, et examinatores, et judiciales facti sunt.... Si autem nec snave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque appetendum magnopere bonum quod sine proprio suo motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum: ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales existerent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem et propter hoc, nec hoc ipsum intelligentes quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. Quæ enim fruitio apud eos qui ignorant? Quæ autem gloria his qui non studuerunt illud? Quæ autem corona his qui non eam; ut victores, in certamine consecuti sunt? (*S. Irenæus, contra Hæres., lib. 4; cap. 37; n° 6.*)

Nunc designare id brevissime satis est, virtutem aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria; aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis. Hanc enim Deus bonorum et malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex malo sciamus, item mali ex bono:

question se réduit donc à savoir si Dieu a pu préférer l'état où l'homme serait capable de faire de bonnes et de mauvaises actions, à celui où il ne serait susceptible ni des unes ni des autres.

Il y a plus : l'homme privé de la liberté serait soumis à la nécessité ; il n'aurait plus qu'une série de pensées nécessaires, qui se croiseraient mutuellement ; il serait tout au plus comme les bêtes, continuellement mues par un instinct aveugle. Se plaindre de ce que Dieu nous a donné une liberté versatile, capable de choisir le mal comme le bien, c'est trouver mauvais qu'il nous ait fait raisonnables (1).

nec alterius ratio intelligi, sublato altero, potest. Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset. (*Lactantius, Div. Inst., lib. 5; cap. 7.*)

Si fecisset nos Deus ut non possemus peccare, nunquam facti essemus boni. Bonus enim apud homines est qui justus et temperatus est : abstinens autem ab injustitia fit justus ; et fugiens intemperantiam, temperatus. Potestate igitur contrariorum comparatur, et acquiritur possessio contrariorum ; ut si quis non habeat potestatem intemperantiæ, non possit fieri temperans. Non enim non posse suscipere incontinentiam facit continentiam, nec infirmum esse ad injustitiam facit justitiam ; sed posse facere, ratione vero abstinere ne faciat, hæc est virtus temperantiæ et justitiæ. (*Tit. Bostren. cont. Man. lib. 2 ; n° 2.*)

Nos enim, qui illos minime sequamur, dicimus non esse mali auctorem qui eum produxit et fecit qui sua ipse proclivi voluntate nutuque in malum vergere potest, eique obnoxius esse. Dum enim animal condidit rationis particeps, voluit sua ipsum voluntate ac arbitrio bonum fore, ea facultate præditum qua liceret ad utrumque vergere. Volebat enim ipsum bonum esse, eligendo sponte quod bonum est. Nullus enim in eis quæ condita sunt invitus bonus esse potest ; sed omnes qui boni sunt, sponte tales sunt. Quare oportebat ut qui voluntate sua futurus erat bonus, potestatem haberet qua idoneus et aptus esset ad bonum capessendum, ac quod honestum esset ; sequebatur autem ut, quod bonum capere possit, posset et malum. (*Dydimus Alex., contra Manich., n° 12.*)

(1) Quare qui Deum accusant quod hominem non creavit ejusmodi, ut in eam cadere vitium nullum posset, sed liberæ voluntatis effecerit, imprudentes Deum accusant quod rationis competentem et non irrationalem hominem genuerit. Necessarium est enim alterum de duobus, aut rationis expertem esse factum, aut, si rationis esset

On prétend que le don de la liberté est contraire à la sainteté, à la bonté, à la justice de Dieu; et c'est au contraire dans le don de la liberté que brillent ces divines perfections. Si nous étions, comme les êtres physiques, soumis à la loi d'une aveugle nécessité, non-seulement nous ne pourrions pas les connaître, mais elles n'auraient pas lieu à se déployer. C'est par ses lois que Dieu fait éclater sa sainteté; c'est dans sa longanimité envers les pécheurs, dans sa miséricorde envers les pénitents, dans son immense munificence envers les justes, qu'il signale sa bonté; c'est dans sa sévérité envers les incorrigibles, qu'il exerce sa justice. Ôtez à l'homme le pouvoir de faire du mal, aucun de ces attributs ne pourra se manifester (1).

Pour juger si la liberté était un don qu'il fût convenable de faire à l'homme, il faut considérer, non un inconvénient particulier, tel que la possibilité de l'abus, mais l'ensemble de l'homme et sa destination, soit relativement aux autres créatures, soit par rapport au créateur. Il est évidemment, par sa raison, par toutes ses facultés, par le pouvoir de faire servir à ses usages tout ce qui est sur la terre, le souverain de la terre. Or, je demande que serait cet empire universel, s'il ne l'avait pas sur lui-même, s'il était nécessité dans l'usage qu'il

particeps, et in rebus agendis versaretur, esset libera voluntate. (*Nemesius, de Nat. hominis, cap. 41.*)

(1) Quidquid homo fecerit laudabilem in suis factis invenit Deum. Si recte egerit, laudabilem invenit per justitiam præmiorum; si peccaverit, laudabilem invenit per justitiam suppliciorum; si peccata confessus ad recte vivendum redierit, laudabilem invenit per misericordiam indulgentiarum. Cur ergo non faceret Deus hominem, quamvis eum peccatorem prænosceret; cum et stantem coronaret, et cadentem ordinaret, et surgentem adjuvaret; semper et ubique ipse gloriosus, bonitate, justitia, clementia? Maxime quia et illud præsciebat, de propagine mortalitatis ejus futuros sanctos, qui sibi non quærerent, sed Creatori suo darent gloriam; et eum colendo ab omni corruptione liberati, cum angelis sanctis semper vivere et beate vivere mererentur. (*S. August., de Catech. rudibus, cap. 18; n° 30.*)

devrait en faire? A quoi lui seraient utiles ses facultés spirituelles, s'il n'était pas le maître d'en diriger l'exercice? D'un autre côté, en douant l'homme de l'intelligence, Dieu lui a donné, par-dessus toutes ses autres créatures, la capacité de le connaître. Par là, il a établi entre lui et l'homme des relations d'un ordre différent de celles qui sont entre lui et les autres êtres. Serait-il convenable que l'homme capable de savoir ce qu'il doit à son créateur, ne fût pas capable de le lui rendre? Serait-il possible qu'il le lui rendit sans liberté? Des hommages forcés, nécessités, ne sont pas des hommages. Tous les êtres physiques sont assujettis à des lois physiques, qui leur impriment la nécessité: l'être seul capable de penser, de juger, de raisonner, devait naturellement être soumis à des lois qui lui fussent particulières. Des lois qui imposent l'obligation étaient analogues à sa nature; or, sans liberté, il ne peut y avoir d'obligation: ainsi une raison sans liberté, eût été un don imparfait. Tous les autres bienfaits dont Dieu a favorisé sa créature privilégiée seraient restés sans objet sans celui de la liberté, qui donne le mérite à tous les autres. Si l'homme n'était pas libre, il manquerait à ce chef-d'œuvre de la création une pièce essentielle, un moyen indispensable pour remplir sa destination; et la sagesse ne réclamait pas moins ce don, que les autres suprêmes perfections (1).

---

(1) Sed quoniam ex hoc jam intelligimus eo struente liberam hominis potestatem arbitrii sui, ut quod ei evenit, non Deo, sed sibi ipsi debeat exprobari; non tu hinc jam opponas non ita illum institui debuisse, si potestas arbitrii otiosa futura esset; hoc quoque prius defendam ita institui debuisse; quo fortius commendem, et ita institutum, et digne de Deo institutum, potiore ostensa ea causa quæ ita fuit institui. Bonitas Dei, et ratio ejus, huic quoque instituto patrocinabantur, in omnibus conspirantes apud Deum nostrum. Nec ratio enim siue bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas; nisi forte apud Deum Marcionis irrationabiliter bonum, sicut ostendimus. Oportebat Deum cognosci bonum; hoc utique et rationale: oportebat dignum aliquid esse quod Deum cognosceret: quid tam dignum prospici posset, quam imago Dei et similitudo? Et hoc bonum, siue

Après avoir montré que le don de la liberté a été très-convenable de la part de Dieu, et très-adapté à la nature humaine, passons à l'examen direct de l'objection, et voyons s'il est vrai que ce don soit incompatible avec les attributs divins.

XX. Le premier de ces attributs est la sainteté, qui, dit-on, ne peut pas permettre le mal moral qu'elle a essentiellement en horreur.

J'observe d'abord que le mot *permettre* est ici une expression équivoque, et même fautive. Dieu ne permet pas ce qu'il défend, ce qu'il punit (1) : il souffre que le péché existe, il ne permet pas qu'on le commette.

J'observe ensuite que l'autre expression, Dieu a en horreur le mal moral, plus exacte que la précédente, a

dubio et rationale. Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii, et suæ potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas, et potestas arbitrii, scilicet libertas, et potestas; in quam rem ex substantia hominis accommodata est, quæ hujus status esset afflatus Dei, utique liberi, et suæ potestatis. Sed et alias quale erat ut totius mundi possidens homo non imprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus? Habes, igitur, et bonitatem Dei agnoscere ex dignatione, et rationem ex dispositione. Sola nunc bonitas deputetur, quæ tantum homini largita sit, id est arbitrii libertatem: aliud sane ratio defendat, in hujusmodi institutionem. (*Tertull. contra Marc., lib. 2; cap. 6.*)

(1) Sunt qui eo modo in excusatione peccatorum suorum excusant Deum, et dicunt ei placere peccata. Nam si displicerent, inquit, nullo modo ea fieri omnipotentissima utique potestate permetteret. Quasi vero peccata Deus impunita esse permiserit, etiam in eos quos a supplicio sempiterno remissione liberat peccatorum! Nullus quippe debitæ gravioris pœnæ accipit veniam, nisi qualemcumque, etsi longe minorem quam debebat solverit pœnam. Atque ita impertitur largitas misericordiæ ut non relinquatur etiam justitia disciplinæ. Nam et peccatum quod inultum videtur habet pedissequam pœnam suam; ut nemo de admissio nisi aut amaritudine doleat, aut cæcitate non doleat. Sicut ergo tu dicis: Cur permittit si ista displicent? ita ego dico: Cur punit si ista placent? Ac per hoc, sicut ego confiteor, quod omnino ista non fierent nisi ab Omnipotente permetterentur; ita tu confitere facienda non esse quæ a justo puniuntur: ut non faciendo quæ punit, mereamur ab ipso discere cur permittit esse quæ puniat. (*S. Augustinus, de Continentia, cap. 6; n° 15.*)

besoin d'explication. La haine, l'horreur que Dieu a pour le désordre moral n'est pas dans lui, qui est impassible, une passion, comme elle peut l'être dans l'homme : elle est une improbation nécessaire, mais froide et tranquille; le péché lui déplaît essentiellement, mais ne l'affecte pas, ne l'altère pas.

La sainteté de Dieu exige qu'il improuve le péché, non-seulement d'une improbation oisive et stérile, mais d'une improbation qui éclate par ses effets. Elle peut se déployer de deux manières : en ne souffrant pas le mal, ou en ne le permettant pas; en empêchant qu'il ne se produise, ou en l'interdisant, et en le punissant quand il s'est produit. Dieu est-il nécessité de donner la première marque de sa déplaisance, de préférence à la seconde ? Pour le soutenir, il faudrait en donner des preuves. On dira qu'empêcher absolument le péché serait témoigner sa haine plus clairement, plus fortement que par une simple prohibition : je veux bien l'accorder. Mais nous avons montré que l'infinité des attributs divins n'exige pas que leurs effets soient aussi étendus qu'ils peuvent l'être. La haine que Dieu porte au mal moral est sans bornes ; les effets de cette haine peuvent en avoir. Il aurait pu faire éclater sa sainteté par sa toute-puissance, en empêchant l'introduction du péché ; il a pu également, et il a mieux aimé la manifester par sa justice, en infligeant au péché ses terribles châtimens (1).

XXI. La seconde perfection de Dieu que l'on met en opposition avec l'existence du mal moral, est son infinie bonté. Nous convenons que Dieu ne peut pas créer des

---

(1) Quapropter saluberrime confitemur quod rectissime credimus Deum, Dominumque rerum omnium, quia creavit omnia bona valde, et mala ex bonis oritura esse præscivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere, sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderit quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset sæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium. (S. Augustinus, de Corrept. et gratia, cap. 10 : n° 27.)

êtres pour les rendre malheureux ; il ne peut pas , en leur donnant l'existence , avoir cette intention. Mais ce n'est pas là l'état de la question ; il s'agit de savoir s'il est contraire à la bonté divine de donner à sa créature le pouvoir et le moyen de se rendre à volonté heureuse ou malheureuse. Il pouvait sans doute rendre l'homme heureux tout de suite , sans exiger qu'il le méritât. Il avait aussi le pouvoir de nous rendre impeccables. Que l'on dise que dans l'un ou l'autre de ces états, l'homme serait plus heureux qu'il ne l'est , j'en conviendrai encore. Mais je répèterai ici ce que j'ai déjà dit plusieurs fois, que la bonté de Dieu ne consiste ni ne peut consister à faire à ses créatures tout le bien possible , parce que ce bien pourrait toujours croître jusqu'à l'infini, et que Dieu ne peut pas créer l'infini actuel ; mais que Dieu déploie sa bonté lorsqu'il fait à ses créatures du bien, dans quelque degré que ce soit. Ainsi la bonté de Dieu, tout infinie qu'elle est, n'exigeait pas qu'il rendit l'homme parfait en sainteté, ou parfait en bonheur (1). Promettre à un homme un grand bonheur, s'il le mérite , est certainement un bienfait, quoique ce soit un bienfait moindre que de le lui accorder sur-le-champ, ou de ne pas le faire dépendre du mérite. C'est même encore un bienfait, quand à la promesse du bonheur si on le mérite, est jointe la menace d'un malheur si on démérite, puisqu'il est au pouvoir de celui à qui sont faites la promesse et la menace d'éviter le malheur et d'obtenir le bonheur.

Dieu n'a point créé l'homme pour le damner ; au contraire, il veut que tous les hommes se sauvent (2) ; mais

---

(1) Si hoc dicat aliquis : Quid enim non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem ? Sciat quoniam Deus, cum semper sit idem et innatus, quantum ad ipsum est omnia possible ei. Quæ autem facta sunt ab eo, secundum quod postea facturæ initium habuerunt, secundum hoc et minora esse oportuit eo qui se fecerit. Nec enim poterant infectæ esse quæ nuper facta sunt : propter quod autem non sunt infectæ, propter hoc et ideo deficiunt a perfecto. (S. Iren., cont. Hær. lib. 4 ; cap. 38, n<sup>o</sup> 1)

(2) Qui omnes homines vult salvos fieri. (1 Timoth. 2 ; 4.)

qu'ils se sauvent librement (1). Leur liberté est un bienfait du Créateur, puisqu'il est en leur pouvoir de la faire servir à leur bonheur, quoiqu'ils puissent aussi en faire l'instrument de leur malheur.

« Non, reprend l'incrédule, la liberté n'a pas été  
 « pour beaucoup d'hommes un bienfait dans l'intention  
 « de Dieu ; il avait prévu avec certitude l'abus qu'ils en  
 « feraient. C'est avec certitude qu'il la leur a donnée ;  
 « il a donc voulu positivement l'abus et la damnation  
 « qui en est la conséquence. »

XXII. Autre chose est vouloir positivement un fait, autre chose souffrir qu'il ait lieu. Ainsi, de ce qu'il se commet des péchés, il ne résulte pas que Dieu en ait la volonté positive. Dieu veut positivement que l'homme soit libre ; il veut positivement que l'homme fasse de sa liberté un usage vertueux, puisqu'il le lui commande. Mais par là même, il veut aussi positivement que l'homme puisse en faire un usage criminel. Le bon emploi de la liberté suppose nécessairement, comme nous l'avons vu, la possibilité du mauvais ; le mérite, la possibilité du démérite. Mais observons que c'est seulement la possibilité de l'abus qui suit du précepte du bon usage ; ce n'est pas l'abus même ; et distinguons soigneusement ces deux choses. Dieu veut que le péché soit possible, mais qu'on ne le commette pas : il en veut la possibilité, et en conséquence il le souffre ; il n'en veut pas la réalité, et en conséquence il l'interdit. Ainsi, l'auteur de la liberté n'est pas l'auteur du mauvais usage qui en est fait (2), quoiqu'il le soit de la possibilité du mauvais

(1) Vult salvari omnes, et ad agnitionem veritatis venire : sed quia nullus absque propria voluntate salvantur (liberi enim arbitrii sumus), vult nos bonum velle : ut, cum voluerimus, velit in nobis et ipse suum adimplere consilium. (*S. Hieronymus, Comment. in Epist. ad Ephes., lib. 1 ; cap. 1.*)

(2) Enim vero, cum eximium hoc a Deo et singulare munus accepit ut libertatem ac summum in seipsum imperium obtineret, motuum quidem suorum rationes habet, suo ex arbitrio judicio pendent. Sed tamen divina lex cum eadem naturali quadam societate,

usage. L'être infiniment saint, juste, bon, ne veut pas et ne peut pas vouloir positivement le péché; mais aucun de ces divers attributs ne s'oppose à ce qu'il le souffre. Sa sainteté est satisfaite parce qu'elle l'interdit; sa justice s'exerce en ce qu'elle le punit; sa bonté n'est pas blessée, puisque, du pouvoir même d'opérer le mal, l'homme peut se faire en s'y refusant, un principe de mérites, un titre à d'immenses récompenses. Nous concevons que Dieu souffre le péché, non-seulement parce que nous le voyons, mais parce que cela entre dans le plan général

lampadis instar facisque conjunctæ, inclamat, subinde ac monet interius uti regia incedat via, nec ad sinistram nec dexteram ulla-tenus declinet, viam hanc regiam congruentem et consentaneam rectæ rationi viam esse docens. Quippe naturalem hanc legem, qua suis in actionibus uteretur, animæ cuilibet tanquam auxiliarem universi molitor impressit. Atque illa, quemadmodum hujus vi legis rectam ipsi viam commonstravit, sic plena illa quam eidem concessit, integraque libertate perfecit; uti rerum meliorum delectus, non laude tantum et approbatione; sed amplioribus etiam, ubi res præclare cessisset, præmiis dignus esset, quod citra vim ullam, pro arbitrato consilioque suo, recte agere statuisset; cum tamen contrarium optare potuisset, contraque deteriorum electioni vituperatio suppliciumque deberetur, quod in eam suoapte nutu, sprete naturæ lege, ferretur, ac sese perperam abusa nulla extrinsecus necessitate cogente, sed libero plane sensu atque judicio, improbitatis ipsa caput fontemque aperiret. Tota ergo deligentis est, nulla Dei. Neque enim parvam Deus, aut naturam, aut animi substantiam procreavit.... Cui enim optandi bona vis et facultas insit, is si minime optaverit, si repudiatis sponte melioribus deteriora sectatus fuerit, quem ipse tandem reliquum habeat effugiendi locum, qui et intestinum sibi morbum crearit, at innatam sibi legem perinde ac servatorem quemdam medicumque neglexerit. (*Eusebius, Præpar. Evang., lib. 6, cap. 6.*)

Universos homines non ignoramus a Deo singillatim creati, et de hac universitate alios damnandos cum diabolo, alios regnatorios esse una cum Christo. Quod ergo etiam hi creantur qui æternæ vitæ participes non erunt, nulla est culpa Creatoris, qui naturæ auctor est, non vitii quod natura contraxit. (*S. Prosper. Resp. ad capit. Gallorum, cap. 13.*)

Deus auctor est naturæ, non culpæ. Genuit enim creando naturaliter, quos iniquos permisit vivere, tolerando patienter. (*S. Gregorius Mag., Moral., lib. 29; cap. 28; n° 55.*)

de sa providence sur l'homme ; parce que , du mal même qu'il laisse sur la terre , sa puissance et sa sagesse savent tirer du bien (1) ; parce qu'il en fait éclater sa justice dans la punition des pécheurs (2) ; parce que , du mélange avec les méchants , il manifeste , épure , perfectionne la vertu des justes (3) ; enfin , par d'autres vues peut-être qu'il ne nous est pas accordé de connaître.

XXIII. On insiste spécialement sur ce que Dieu a prévu l'abus de la liberté. J'ai donné ci-dessus le prin-

(1) Quem similiter cum prævaricatione legis Dei , per Dei desertionem peccatorum esse præsciret , nec illi ademît liberi arbitrii potestatem : simul prævidens quid boni de malo esset ipse facturus. (*S. Augustinus, de Civit. Dei, lib. 22 ; cap. 1 ; n° 2.*) *V. ibid. lib. 14 ; cap. 27.*)

(2) Item qui dicit quod quidam homines non ad hoc a Deo creati sunt , ut vitam adipiscerentur æternam , sed ut habitum tantummodo præsentis seculi ornarent , et ad utilitatem nascerentur aliorum ; melius loqueretur dicens , quod Deus , qui creator est omnium , non frustra eos etiam condat quos prævidit vitæ æternæ participes non futuros ; quia etiam in malis hominibus bonum Dei opus est ipsa natura , et laudabilis in impiorum damnatione justitia. (*S. Prosper, Resp. ad capit. Gallorum , sententia super 13.*)

(3) Si autem ratiocinia quæris , dixerimus , majori admirationi bonos esse cum malis permixtos ; nam tunc illorum et patientia et philosophia magis conspicuæ sunt. Tu vero qui hæc dicis , omnem tollis certaminum occasionem. (*S. Joan. Chrysost., in Matth. homil. 80 ; n° 2.*)

Sicut ergo ipsi benignitate et patientia , id est bonis Dei male utuntur , dum non corriguntur ; sic contra Deus etiam malis eorum bene utitur , non solum ad justitiam suam , qua reis digna in sine retribuet , sed etiam ad exercitationem et profectionem sanctorum , sicut Apostolus ait : *Oportet hæreses , ut probati manifesti fiant inter vos.* (*S. Augustinus, Epist. 264 ; ad Maximum , n° 1.*) *Vid. idem, de Genesi ad lit. 11 ; cap. 6 , n° 8 ; Enarr. in psalm. 36 , n° 1 ; et in psalm. 54 , n° 4 ; Sermo 15 ; cap. 5 , n° 5 ; et cap. 9 ; n° 9.*

Quod si quæritur an de istis quos a vera religione impius error avertit aliquid boni profectionibus sanctorum et incrementis Ecclesiæ providentia divina contulerit ; inspiciatur primum ipsa crux Christi , in qua magno scelere Judæorum misericors voluntas Dei ut pro redemptione nostra unicus Filius ejus occideretur impleta est ; inspiciatur Apostolorum gloriosa tolerantia inter persequentium fremitus ; ..... inspiciantur denique innumerabilium martyrum palmæ , qui-

cipe de solution à cette partie de l'objection (1). J'ai montré que la prescience divine n'influe nullement sur les déterminations de la volonté ; que ce n'est pas parce que Dieu a prévu l'action humaine qu'elle se fait, mais parce qu'elle doit se faire que Dieu l'a prévue ; que Dieu a prévu non-seulement que l'action se ferait , mais qu'elle se ferait librement ; que la prescience de Dieu n'est pas plus la cause de l'action , que celle d'un astronome n'est la cause d'une éclipse. Dieu, dit-on , veut l'abus de la liberté puisqu'il l'a prévu. Mais d'abord , cette volonté, en la supposant , n'étant que la conséquence de sa prévision , laquelle n'est elle-même que la conséquence de la futurition de l'abus, ne peut pas être la cause de cet abus. Ensuite, il faudrait prouver que Dieu veut positivement tout ce qu'il prévoit ; il faudrait montrer une connexion nécessaire entre sa prescience et sa volonté ; il faudrait établir qu'entre vouloir absolument qu'une chose existe et l'empêcher d'exister , il n'y a pas un milieu , qui est de souffrir qu'elle existe. Dieu par sa prescience n'a pas gêné la liberté, n'en a pas déterminé l'usage ; ainsi, en prévoyant l'abus , il ne l'a pas ordonné, il l'a seulement souffert ; il n'a pas voulu que l'homme péchât, il l'a laissé pécher. Ce sont les pécheurs qui ont voulu leur damnation ; Dieu ne la veut que d'après leur propre volonté (2). Il n'est pas contraire à la bonté divine d'établir un ordre de choses dans lequel l'homme est maître de se rendre souverainement heureux ou malheureux. Elle n'est pas tenue de nous ôter le moyen de

---

bus de crudelissima infidelium sævitia felix est collata victoria.  
(*S. Prosper, Resp. ad capit. Gallorum, cap. 13.*)

(1) V. ci-dessus, 2<sup>e</sup> partie, chap. 2, n<sup>o</sup> 10 et suiv.

(2) *Omnium quidem hominum creator est Deus : sed nemo ab eo creatus est ut periret ; quia alia est causa irascendi, alia est causa pereundi. Ut enim nascantur homines, Conditoris est beneficium ; ut autem pereant, prævaricatoris est meritum. (S. Prosper, Respons. ad capit. objectionum Vincentianarum, cap. 3.)*

mériter, parce que nous pouvons l'employer à démeriter.

Mais on dit que Dieu aurait pu ne pas créer ceux qu'il prévoyait devoir se damner. En ne créant que des hommes qui n'auraient pas pu abuser de leur liberté, il leur aurait, par le fait, ôté l'usage de la liberté : en les mettant dans l'impuissance de démeriter, il leur aurait ôté le pouvoir de mériter ; il les aurait rendus impeccables, et nous venons de voir qu'il n'y était pas tenu.

XXIV. On présente divers exemples d'après lesquels on prétend qu'un don n'est pas un bienfait, si on n'espère pas qu'il sera utile. Toutes ces comparaisons, et beaucoup d'autres que l'on pourrait faire, pèchent en un point essentiel, c'est qu'elles assimilent la bonté de l'homme à celle de Dieu. Avant d'entrer dans quelque détail sur les différences entre l'un et l'autre, je vais les prouver en général par une autorité qui n'est pas très-forte en elle-même, mais qui est d'un grand poids contre les ennemis de la Providence ; c'est celle de leur chef, de celui qui a le plus fréquemment, le plus longuement, le plus fortement argumenté de ces exemples, et dont ils ne font que répéter les arguments. Bayle, qui, dans plusieurs endroits de son Dictionnaire, avait tant insisté sur ces exemples, vaincu par les réfutations qui avaient été faites de ces sophismes, a fini par avouer que les exemples qu'il avait allégués ne prouvaient rien relativement à Dieu. Voici ses propres expressions : « M. Bayle arrêtera tout court son adver-  
 « saire, en lui déclarant qu'il n'admet point pour règle  
 « de la bonté et de la sainteté de Dieu les idées que  
 « nous avons de la bonté et de la sainteté en général.  
 « Il lui représentera que la permission du péché et les  
 « suites du péché sont des mystères au-dessus de la  
 « raison, et par conséquent incompréhensibles à la rai-  
 « son ; de sorte que nos idées naturelles ne peuvent  
 « point être la mesure commune de la bonté et de la  
 « sainteté divine, et de la bonté et de la sainteté hu-  
 « maine ; que n'y ayant point de proportion entre le fini

« et l'infini, il ne faut point se permettre de mesurer à  
 « la même aune la conduite de Dieu et la conduite des  
 « hommes; et qu'ainsi ce qui serait incompatible avec  
 « la bonté et la sainteté de l'homme, est compatible  
 « avec la bonté et la sainteté de Dieu, quoique nos fai-  
 « bles lumières ne puissent pas apercevoir cette com-  
 « patibilité, et que nous puissions seulement l'inférer  
 « de la perfection infinie de Dieu, qui nous a révélé ce  
 « que nous croyons et de la chute d'Adam et du péché  
 « originel, et de la peine temporelle et éternelle des  
 « pécheurs, etc.; mais qui ne nous révèle point de  
 « quelle manière ces choses s'accordent avec sa bonté  
 et sa sainteté (1). » Nous le dirons donc d'abord avec  
 Bayle : les choses que nous sommes dans l'impuissance  
 de concilier avec la bonté divine, et il y en a plusieurs  
 de ce genre, ne doivent point ébranler notre foi. Nous  
 devons en conclure, non pas que Dieu manque de bon-  
 té, mais que nous manquons de compréhension.

Examinant ensuite directement la difficulté proposée, nous trouverons dans les exemples allégués, et il en serait de même de tous ceux qu'on pourrait y joindre, plusieurs différences essentielles entre ce qu'exige la bonté dans les hommes, et ce qu'elle nécessite dans Dieu.

*Première différence.* L'homme étant un être borné, a pour mesure de sa bonté sa puissance. Il peut donner à sa bienfaisance tout l'essor dont elle susceptible. Ce qu'il peut, il y a des cas où il le doit; ce sont ceux où il y est tenu par devoir d'état. Le médecin doit à son malade de faire à sa santé tout le bien qu'il peut; le père et la mère sont strictement obligés d'employer tous leurs soins, tout ce qu'ils ont de pouvoir et de moyens, à conserver la vie de leur fils, l'honneur de leur fille. Il n'en est pas ainsi de Dieu : comme nous l'a-

---

(1) Bayle, Réponse à M. Leclerc, parag. 5, Oeuvres div., tom. 3; pag. 997.

vons vu, sa puissance étant sans bornes, ses dons ne peuvent pas l'égaliser. Sa bienfaisance étant infinie, les effets de sa bienfaisance sont nécessairement au-dessous d'elle. Il est bon lorsqu'il fait du bien dans quelque mesure que ce soit, et il n'est pas tenu d'en faire plus ou moins. Ainsi la créature n'a pas droit de se plaindre de ce qu'il n'a pas plus fait pour elle, comme le pourraient, avec justice, le malade vis-à-vis de son médecin, les enfants à l'égard de leur parents, qui n'auraient pas fait tout ce qu'ils pouvaient.

*Seconde différence.* Le pouvoir d'abuser de la liberté tient à la nature même de l'homme. De ce qu'il est homme, il est raisonnable; de ce qu'il est raisonnable, il est libre; de ce qu'il est libre, il a le pouvoir de faire le mal comme le bien. S'il ne l'avait pas, il ne serait plus homme, il serait un être de nature différente. Il n'en est pas ainsi de l'usage du vin, que permettrait un médecin en prévoyant l'abus; c'est une chose accidentelle. Le malade peut exister sans vin; de même, pour exister, le fils n'a pas besoin d'avoir une épée, la fille d'aller dans des sociétés dangereuses. Un vice de ces comparaisons est de regarder la liberté comme un don sur-ajouté à la nature de l'homme, et donné par Dieu en particulier: il est au contraire une partie de la nature humaine; et Dieu, voulant qu'il y eût des hommes, a dû leur donner la faculté du bien et du mal. Ainsi, pour présenter des comparaisons qui eussent quelque justesse, il faudrait choisir des objets qui tinssent à la nécessité. Il faudrait dire, par exemple: un médecin voit que son malade ne peut guérir que par un certain remède; mais il prévoit que le malade pourra le prendre avec trop d'abondance et se tuer. Ce risque doit-il l'empêcher de le prescrire? Cette comparaison serait plus exacte, mais elle serait bien éloignée de former une difficulté.

*Troisième différence.* Les abus que prévoient le médecin, le père et la mère, ne sont accompagnés d'aucun avantage, n'ont aucun dédommagement; au lieu que

la liberté de faire le mal comme le bien tient à un ordre de choses général, où les avantages non-seulement compensent, mais surpassent de beaucoup l'inconvénient.

XXV. A ce qui est ajouté, qu'un don n'est un bienfait que lorsqu'on espère qu'il sera utile à celui qui le reçoit, nous répondons que cela est vrai d'un don fait à un particulier, mais qu'un don fait à une société ne cesse pas d'être un bienfait envers elle, parce que quelques-uns de ses membres se nuisent par le mauvais usage qu'ils en font. La nourriture que la Providence a tant multipliée, et dont elle a tant varié les genres, ne serait-elle pas un bienfait envers le genre humain, parce qu'il y a des gourmands qui, en prenant excessivement, nuisent à leur santé? Prétendra-t-on que les lois ne sont pas un bien pour la société, parce que des chicaneurs en abusent pour soutenir leur mauvais droit? Il n'y a aucun bien dont on ne puisse abuser, qu'on ne puisse tourner en mal. La liberté est comme tous les autres; et tout ce qu'on peut inférer de là, c'est qu'elle cesse d'être un bien pour ceux qui en font un usage criminel. Pour juger si une chose est bonne ou mauvaise, si elle est un préjudice porté ou un bienfait accordé, il faut la considérer en elle-même, dans sa nature, dans sa destination, et non dans ceux qui la dépravent, et qui, par leur faute, se font un malheur de ce qui devait leur procurer du bonheur.

Faisons encore, à ce sujet, une réflexion. La liberté n'est pas un bonheur pour ceux qui, prolongeant leurs péchés jusqu'à la mort, périssent dans l'impénitence. D eu doit-il le bonheur à ceux qui offensent sa sainteté, outragent sa majesté, bravent sa justice, méprisent sa miséricorde? La prescience de leurs péchés doit-elle l'engager à rétracter ses décrets? La prescience de Dieu, je le répète, n'est la cause, ni de ses lois, ni des actions humaines; elle est la conséquence des unes et des autres; elle ne peut donc pas les changer.

XXVI. Le troisième attribut divin qui devrait, dit-on, empêcher le mal moral, est sa justice. « L'homme,

« dans son état de corruption, n'étant capable que du  
« péché, le commet forcément : est-il juste que Dieu  
« le punisse de sa faiblesse ?

Le péché originel et la dégradation de la nature humaine, qui en est la suite, ne nous sont connus que par la révélation ; mais la même révélation nous apprend que Dieu aide constamment notre volonté par des secours qui suppléent à sa faiblesse (1). Il est contre la bonne foi de séparer ces deux dogmes intimement unis, la nécessité de la grâce. Tout homme reçoit de Dieu des grâces suffisantes, mais non nécessaires ; qui excitent la volonté et ne l'assujettissent pas ; qui soutiennent la liberté et ne la contraignent pas, dont il est le maître d'user ou d'abuser : Dieu n'est pas injuste de punir la résistance criminelle à ses grâces.

---

(1) *Unicuique nostrum data est gratia, secundum mensuram donationis Christi. (Ephes. 4; 7.)*

Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. (*I Cor. 10; 13.*)

FIN.

# TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
I. Incompréhensibilité de Dieu.	5
II. Différence entre concevoir et comprendre.	6
III. L'incompréhensibilité de Dieu n'empêche pas qu'on puisse le croire existant.	10
IV. Notion de Dieu : division de la dissertation.	12

## PREMIÈRE PARTIE.

### EXISTENCE DE DIEU.

I. Objection, Contradictions des théologiens sur les preuves de l'existence de Dieu.	13
II. Division de cette partie.	14

### CHAPITRE PREMIER.

#### PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER ÊTRE.

I. Notion sur le nécessaire et le contingent.	15
II. Nécessité absolue et nécessité hypothétique.	<i>Ibid</i>

#### ARTICLE PREMIER.

##### *Il existe un être nécessaire.*

III. Preuve de l'existence d'un être nécessaire.	17
--	----

#### ARTICLE SECOND.

##### *L'être nécessaire est nécessairement ce qu'il est.*

IV. Preuve que toutes les propriétés de l'être nécessaire lui sont essentielles.	19
--	----

#### ARTICLE TROISIÈME.

##### *L'être nécessaire est éternel.*

V. Preuve de l'éternité de l'être nécessaire.	20
---	----

VI. Nature de l'éternité. Est-elle successive ou non successive ?	Pages. 21
---	--------------

## ARTICLE QUATRIÈME.

*L'être nécessaire est immuable.*

VII. Preuve de l'immutabilité de l'être nécessaire, quant à sa nature.	27
VIII. L'être nécessaire est immuable dans sa volonté, quoique les effets de sa volonté changent.	29

## ARTICLE CINQUIÈME.

*L'être nécessaire est infiniment parfait.*

IX. Notion de l'infinie perfection.	32
X. Possibilité de l'infinie perfection dans l'être nécessaire.	34
XI. Preuve de l'infinie perfection de l'être nécessaire.	35
XII. Objections et réponses.	37

## ARTICLE SIXIÈME.

*L'être nécessaire est tout-puissant.*

XIII. L'être nécessaire ne peut pas ce qui répugne à ses perfections.	38
XIV. L'être nécessaire ne peut pas changer l'essence des choses.	40
XV. L'être nécessaire est doué d'une puissance.	41
XVI. La puissance de l'être nécessaire est sans bornes.	42

## ARTICLE SEPTIÈME.

*La matière n'est pas l'être nécessaire.*

XVII. État de la question.	44
XVIII. On conçoit la matière non existante.	<i>Ibid.</i>
XIX. La matière n'est pas immuable.	45
XX. Toutes les propriétés de la matière sont contingentes.	46
XXI. Objection : ce sont les modifications de la matière qui sont contingentes, ses attributs sont essentiels.	47
XXII. Réponse.	<i>Ibid.</i>
XXIII. La matière n'est pas infiniment parfaite.	49
XXIV. La matière n'est ni toute-puissante, ni même active.	50
XXV. Objection. Le mouvement et l'activité sont essentiels à la matière.	51

XXVI. Réponse : 1 <sup>o</sup> la matière existant nécessairement, ne pourrait pas être hétérogène.	52
XXVII. 2 <sup>o</sup> L'être passif n'agit point d'après ses propriétés.	53
XXVIII. 3 <sup>o</sup> Fausse notion du mouvement.	54
XXIX. 4 <sup>o</sup> Preuve que le mouvement n'est pas essentiel à la matière.	<i>Ibid.</i>
XXX. 5 <sup>o</sup> Fausse définition de sa nécessité absolue.	58
XXXI. Les lois du mouvement prouvent sa contingence.	<i>Ibid.</i>
XXXII. 6 <sup>o</sup> Les divers mouvements de la matière ne sont pas nécessaires.	59
XXXIII. 7 <sup>o</sup> La série des mouvements éternels et nécessaires répugne.	60
XXXIV. 8 <sup>o</sup> Conséquence des réponses : la matière n'existe pas nécessairement.	62

## ARTICLE HUITIÈME.

*La matière a été créée par un être nécessaire.*

XXXV. La matière a été créée.	<i>Ibid.</i>
XXXVI. Elle n'a pu l'être que par l'être nécessaire.	63
XXXVII. Notion de la création.	64
XXXVIII. Possibilité de la création.	65
XXXIX. Objection. Les générations des êtres se reproduisent à l'infini.	67
XL. Réponse : 1 <sup>o</sup> Il s'agit de l'origine même de la matière.	68
XLI. 2 <sup>o</sup> Tous les êtres ne se reproduisent pas.	<i>Ibid.</i>
XLII. 3 <sup>o</sup> La série des générations jusqu'à l'infini répugne.	<i>Ibid.</i>
XLIII. Objection. Rien ne se fait de rien; et réponse.	69
XLIV. Objection. La création est inconcevable; et réponse.	70
XLV. Objection. Incompatibilité de l'immutabilité divine et de la création; et réponse.	71
XLVI. Objection. Que faisait Dieu avant la création? et réponse.	72
XLVII. Dans quel sens on peut dire que la matière a existé de tout temps.	73
XLVIII. Objection. Aucune partie de matière ne se détruit; et réponse.	74
XLIX. Objection. Quel motif a pu engager Dieu à la création? et réponse.	75
L. Autres objections et réponses.	77

## ARTICLE NEUVIÈME.

*Dieu existe.*

Conséquence du premier chapitre.	77
----------------------------------	----

## CHAPITRE SECOND.

## PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR L'ORDRE DU MONDE.

I. Force de cette preuve.	78
---------------------------	----

## ARTICLE PREMIER.

*Il existe dans la nature un ordre admirable.*

II. L'ordre est une chose réelle, non une simple abstraction.	81
III. Notion de l'ordre et preuve de sa réalité.	82
IV. Quatre choses concourent à rendre l'ordre du monde admirable.	83
V. 1 <sup>o</sup> La multiplicité et la variété des rapports.	<i>Ibid.</i>
VI. 2 <sup>o</sup> Leur exacte correspondance.	84
VII. 3 <sup>o</sup> Leur constante permanence.	86
VIII. 4 <sup>o</sup> La singularité et l'apparente contrariété des moyens.	87

## ARTICLE SECOND.

*L'ordre du monde est l'ouvrage de Dieu.*

IX. L'ordre du monde est l'ouvrage d'une intelligence.	89
X. Notions des causes finales.	90
XI. L'ordre du monde n'est pas l'effet du hasard.	91
XII. Le hasard n'a pas formé l'ordre du monde.	92
XIII. Le hasard ne maintient pas l'ordre du monde.	<i>Ibid.</i>
XIV. L'ordre du monde n'est pas le résultat de la nécessité.	93
XV. Objection sur la comparaison des ouvrages de l'art ; et réponse.	98
XVI. Observations sur la comparaison avec le sauvage voyant une montre ; et réponses.	99
XVII. La cause intelligente de l'ordre du monde est Dieu.	100

## ARTICLE TROISIÈME.

*Réponse aux difficultés contre la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre du monde.*

XVIII. Objection. L'ordre du monde est la suite des lois du mouvement; et réponse.	400
XIX. Objection. Le monde a pu se former du concours des atomes.	401
XX. 1 <sup>o</sup> Les principes de l'objection sont faux.	<i>Ibid.</i>
XXI. 2 <sup>o</sup> Les principes accordés, l'objection est encore nulle.	402
XXII. Objection. D'une infinité de combinaisons, l'ordre actuel a pu résulter.	404
XXIII. Réponse.	405
XXIV. Objection. Désordre, imperfections, inégalités dans la création.	407
XXV. Réponse 1 <sup>o</sup> Notre ignorance ne nous autorise pas à juger les êtres inutiles.	<i>Ibid.</i>
XXVI. 2 <sup>o</sup> Dieu n'a ni dû ni pu faire ses créatures infiniment parfaites; il ne doit pas à toutes ses créatures la même perfection.	411
XXVII. Objections contre les causes finales, et réponses.	413

## CHAPITRE TROISIÈME.

PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LE CONSENTEMENT DU GENRE HUMAIN.

## ARTICLE PREMIER.

*Le dogme de l'existence de Dieu est la croyance du genre humain.*

I. Toutes les nations anciennes ont reconnu l'existence de la Divinité.	415
II. Objections contre cette vérité, et réponses.	418
III. Témoignages des peuples modernes, sur l'existence de Dieu.	419
IV. Objections de Bayle au sujet des peuples modernes.	<i>Ibid.</i>
V. Réponse à l'objection relative aux lettrés de la Chine.	420
VI. Réponse à l'objection tirée des relations de divers voyageurs.	<i>Ibid.</i>
VII. Réponse à l'objection que le consentement devrait être absolument unanime.	422
VIII. Réponse à l'allégation qu'il y a peut-être des peuples privés de la notion de Dieu.	<i>Ibid.</i>

## ARTICLE SECOND.

*La croyance universelle prouve l'existence de Dieu.*

IX. Autorité du consentement général en lui-même.	123
X. Autorité du consentement général décisive sur l'existence de Dieu.	124
XI. Causes possibles du consentement général sur l'existence de Dieu.	125
XII. 1 <sup>o</sup> Idées innées.	<i>Ibid.</i>
XIII. 2 <sup>o</sup> L'ordre admirable du monde.	126
XIV. 3 <sup>o</sup> Une tradition originaire.	128
XV. Causes auxquelles l'incrédulité attribue le consentement unanime.	<i>Ibid.</i>
XVI. 1 <sup>o</sup> L'éducation.	129
XVII. Réponse.	<i>Ibid.</i>
XVIII. 2 <sup>o</sup> L'ignorance.	130
XIX. Réponse.	131
XX. 3 <sup>o</sup> La crainte.	132
XXI. Réponse.	<i>Ibid.</i>
XXII. 4 <sup>o</sup> La politique.	134
XXIII. Réponse.	<i>Ibid.</i>
XXIV. Objection. Erreurs universellement répandues.	136
XXV. Réponse.	137
XXVI. Objection. Diversités sur la notion de Dieu.	139
XXVII. Réponse.	<i>Ibid.</i>
XXVIII. Récapitulation de ce chapitre.	144

## SECONDE PARTIE.

## ATTRIBUTS DE DIEU.

## CHAPITRE PREMIER.

## RÉPONSE A QUELQUES DIFFICULTÉS PRÉLIMINAIRES SUR LES ATTRIBUTS DE DIEU.

I. Objection. Nous ne concevons pas Dieu ; et réponse.	142
II. Objection. Les attributs de Dieu ne sont que des qualités humaines.	144
III. Réponse. 1 <sup>o</sup> Il est faux que tous les attributs divins soient des qualités humaines.	<i>Ibid.</i>
IV. 2 <sup>o</sup> Il ne répugne point à ce que Dieu ait donné à une de ses créatures quelques-unes de ses perfections.	<i>Ibid.</i>
<i>Dissert. sur l'exist. de Dieu.</i>	13

	Pages.
V. En quel sens les Écritures attribuent à Dieu les affections humaines.	145
VI. Objection. Sur beaucoup d'attributs, nous n'avons que des idées négatives.	147
VII. Réponse.	148

## CHAPITRE SECOND.

### DIEU EST INFINIMENT INTELLIGENT.

I. Notion de l'intelligence ou de la science divine.	150
II. Divers systèmes sur la science divine.	151
III. Dieu est intelligent.	<i>Ibid.</i>
IV. Dieu est intelligent infiniment.	153
V. Dieu se connaît pleinement lui-même.	154
VI. Dieu connaît ses créatures.	<i>Ibid.</i>
VII. Dieu connaît les choses possibles.	<i>Ibid.</i>
VIII. Dieu connaît les choses futures, soit libres, soit nécessités.	155
IX. Dieu connaît les pensées humaines.	158
X. Objection. Incompatibilité de la prescience divine et de la liberté humaine.	159
XI. Réponses. L'inconciliabilité n'est pas une contradiction.	<i>Ibid.</i>
XII. Si l'éternité n'est pas successive, les deux dogmes ne sont pas opposés.	160
XIII. Ils ne le sont pas non plus dans le système de l'éternité successive.	161
XIV. Distinction entre la certitude du sujet et celle de l'objet.	163
XV. Dieu prévoit avec l'action de l'homme sa liberté.	164

## CHAPITRE TROISIÈME.

### DIEU EST SPIRITUEL ET PRÉSENT A TOUT.

I. Raison de la réunion de ces deux attributs.	165
II. Possibilité de la substance spirituelle.	<i>Ibid.</i>
III. Objection contre la possibilité de l'être spirituel.	166
IV. Réponses. On confond l'absence d'idée avec l'idée négative.	167
V. Il est faux que nous n'ayons aucune idée de la spiritualité.	<i>Ibid.</i>
VI. Il est faux que nous n'ayons de la spiritualité qu'une idée négative.	169
VII. L'esprit ne nous est pas plus inconnu que la matière.	<i>Ibid.</i>

VIII. Il n'est pas vrai que ce qui n'a pas d'étendue ne soit rien.	170
IX. Preuves de la spiritualité de Dieu.	<i>Ibid.</i>
X. Objection. Un être spirituel ne peut pas agir sur la matière.	173
XI. Réponse. De ce que nous ne comprenons pas l'action de l'esprit sur la matière, nous ne sommes pas autorisés à la nier.	174
XII. Le sentiment nous fait connaître l'action de l'esprit sur la matière.	175
XIII. La raison nous prouve qu'il n'y a que l'esprit qui puisse imprimer le mouvement à la matière.	176
XIV. Objection. Un être sans étendue ne peut pas être mobile; et réponse.	<i>Ibid.</i>
XV. Objection. Un être sans parties ne peut pas correspondre à des parties; et réponse.	177
XVI. Objection. L'être spirituel n'est nulle part.	<i>Ibid.</i>
XVII. Manière dont un esprit peut être présent à un lieu.	<i>Ibid.</i>
XVIII. Preuves de l'immensité de Dieu.	179
XIX. Réponse à l'objection proposée.	182
XX. L'immensité ne peut appartenir qu'à l'être spirituel.	184

## CHAPITRE QUATRIÈME.

## DIEU EST INFINIMENT SAGE.

I. Notion de la sagesse.	185
II. Preuves de la sagesse divine.	186
III. Objections. Ignorance du but de Dieu; choses mal réglées.	187
IV. Réponse à l'objection de l'ignorance.	188
V. Réponse à l'objection des choses mal réglées.	189

## CHAPITRE CINQUIÈME.

## DIEU EST INFINIMENT SAINT ET VÉRIDIQUE.

I. Preuves de la sainteté divine.	190
II. Preuve de la divine véracité.	<i>Ibid.</i>

## CHAPITRE SIXIÈME.

## DIEU EST INFINIMENT JUSTE.

I. Notion de la justice divine.	191
II. Preuve de la justice divine.	192

## CHAPITRE SEPTIÈME.

## DIEU EST INFINIMENT BON.

- |                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| I. Notion de la bonté de Dieu.  | 194 |
| II. Preuve de la bonté de Dieu. | 195 |

## CHAPITRE HUITIÈME.

## DIEU EST UN AGENT LIBRE.

- |   |              |
|---|--------------|
| I. Etat de la question sur la liberté divine.   | 196          |
| II. Objets sur lesquels Dieu n'est pas libre.   | <i>Ibid.</i> |
| III. Dieu ne peut être contraint dans aucun acte.   | 198          |
| VI. Preuve de la liberté de Dieu.   | 199          |
| V. Objection. Immutabilité de Dieu.   | 201          |
| VI. Réponse. Quand nous ne concilierions pas ces deux attributs, nous ne devrions pas les nier. | <i>Ibid.</i> |
| VII. Conciliation des deux attributs par l'éternité non successive.                             | <i>Ibid.</i> |
| VIII. Conciliation des deux attributs dans le système de l'éternité successive.                 | <i>Ibid.</i> |
| IX. Objection. Une volition libre serait une modification contingente ; et réponse.             | 203          |
| X. Objection. Dieu est tenu à faire ce qui est le plus parfait ; et réponse.                    | <i>Ibid.</i> |

## CHAPITRE NEUVIÈME.

## DIEU A UNE PROVIDENCE UNIVERSELLE.

- |  |     |
|--|-----|
| I. Notion de la Providence, et état de la question.                                | 205 |
| II. Objection. Les lois divines, générales et immuables ; et réponse.              | 207 |
| III. Preuves de la Providence : 1 <sup>o</sup> le consentement unanime.            | 208 |
| IV. 2 <sup>o</sup> Ordre du monde.   | 209 |
| V. 3 <sup>o</sup> Attributs de Dieu.   | 211 |
| VI. La Providence divine est universelle.  | 212 |
| VII. Objection. La Providence surcharge Dieu d'occupations ; et réponse.           | 213 |
| VIII. Objection. Il est indigne de Dieu de s'occuper de choses viles ; et réponse. | 214 |

## CHAPITRE DIXIÈME.

## DIEU EST UNIQUE.

I. Opinion des peuples sur l'unité de Dieu.	216
II. Preuves de l'unité de Dieu contre le polythéisme.	218
III. Preuves de l'unité de Dieu contre le manichéisme, par la nature de Dieu.	221
IV. Aveu de Bayle de la fausseté du système manichéen.	222
V. Le manichéisme n'explique pas l'origine du mal.	224

## CHAPITRE ONZIÈME.

RÉPONSE AUX DIFFICULTÉS CONTRE LES ATTRIBUTS DE DIEU,  
TIRÉES DES MAUX QUE L'ON VOIT DANS CE MONDE.

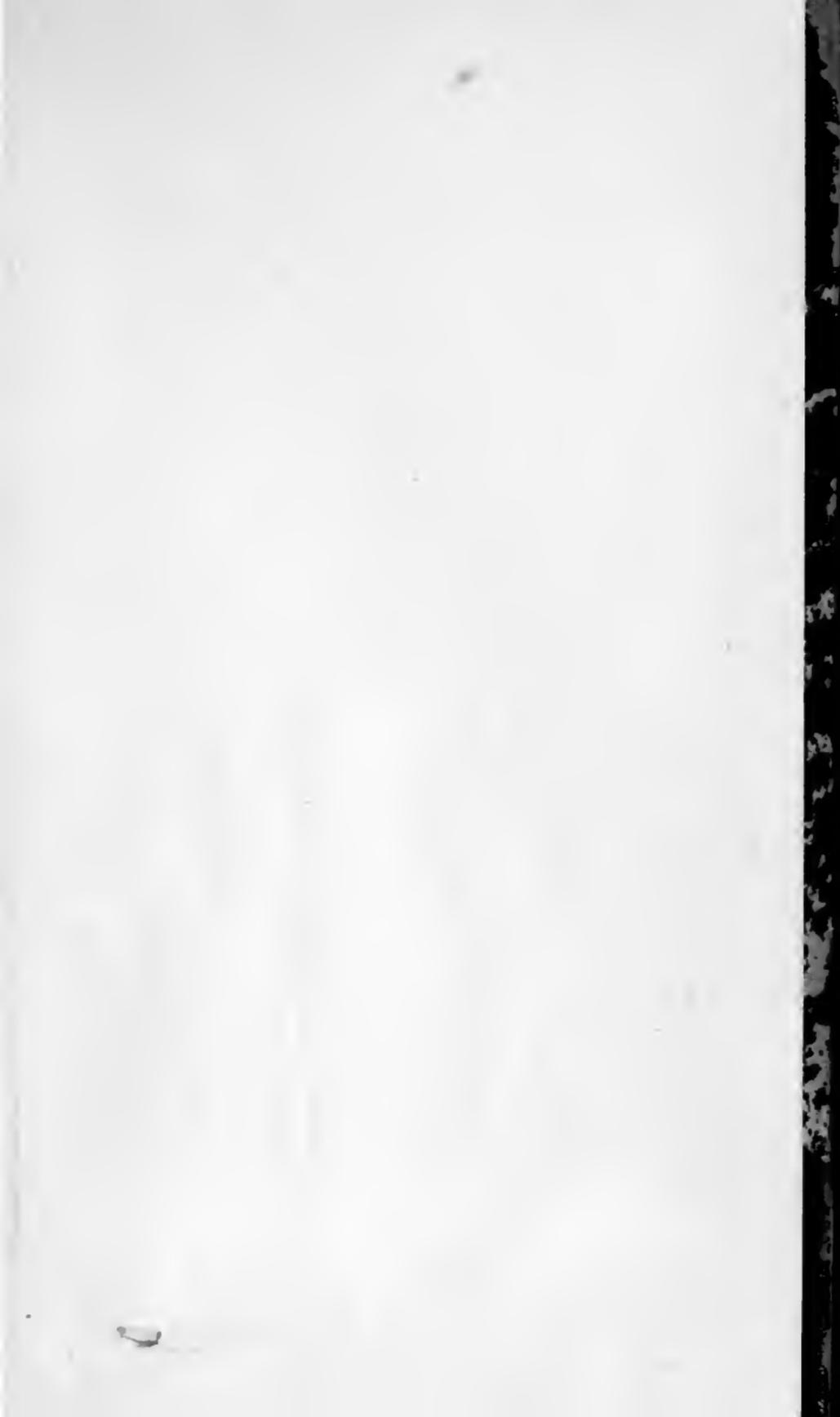
I. L'inconciliabilité du mal avec les attributs de Dieu ne serait pas une raison pour les nier.	226
II. Objection générale. On ne peut juger d'une cause que par ses effets.	<i>Ibid.</i>
III. Réponse. 1 <sup>o</sup> Il est faux en soi qu'on ne puisse juger d'une cause que par ses effets.	227
IV. 2 <sup>o</sup> Le principe est encore plus faux, appliqué à la cause infinie.	228
V. Trois classes de maux dans le monde.	229
VI. Première classe. Objection. Une providence juste trai- terait également ses créatures.	<i>Ibid.</i>
VII. Réponse. La justice n'exige pas l'égalité de distribution ; la sagesse ne la conseille pas.	230
VIII. Objection. Choses inutiles dans le monde, choses nuisibles.	232
Réponse.	233
IX. Seconde classe. Objection. Maux physiques que l'homme souffre.	235
X. Réponse. En quoi consistent dans ce monde le bon- heur et le malheur.	237
XI. La bonté divine ne doit pas à l'homme le suprême de- gré de bonheur.	239
XII. L'homme a sur la terre plus de bonheur que de mal- heur.	240
XIII. Réponse à la difficulté que beaucoup d'hommes se plaignent de leur sort.	<i>Ibid.</i>
XIV. Observations sur le détail des maux de l'humanité.	241
XV. Objection. Inégale distribution des biens et des maux.	243

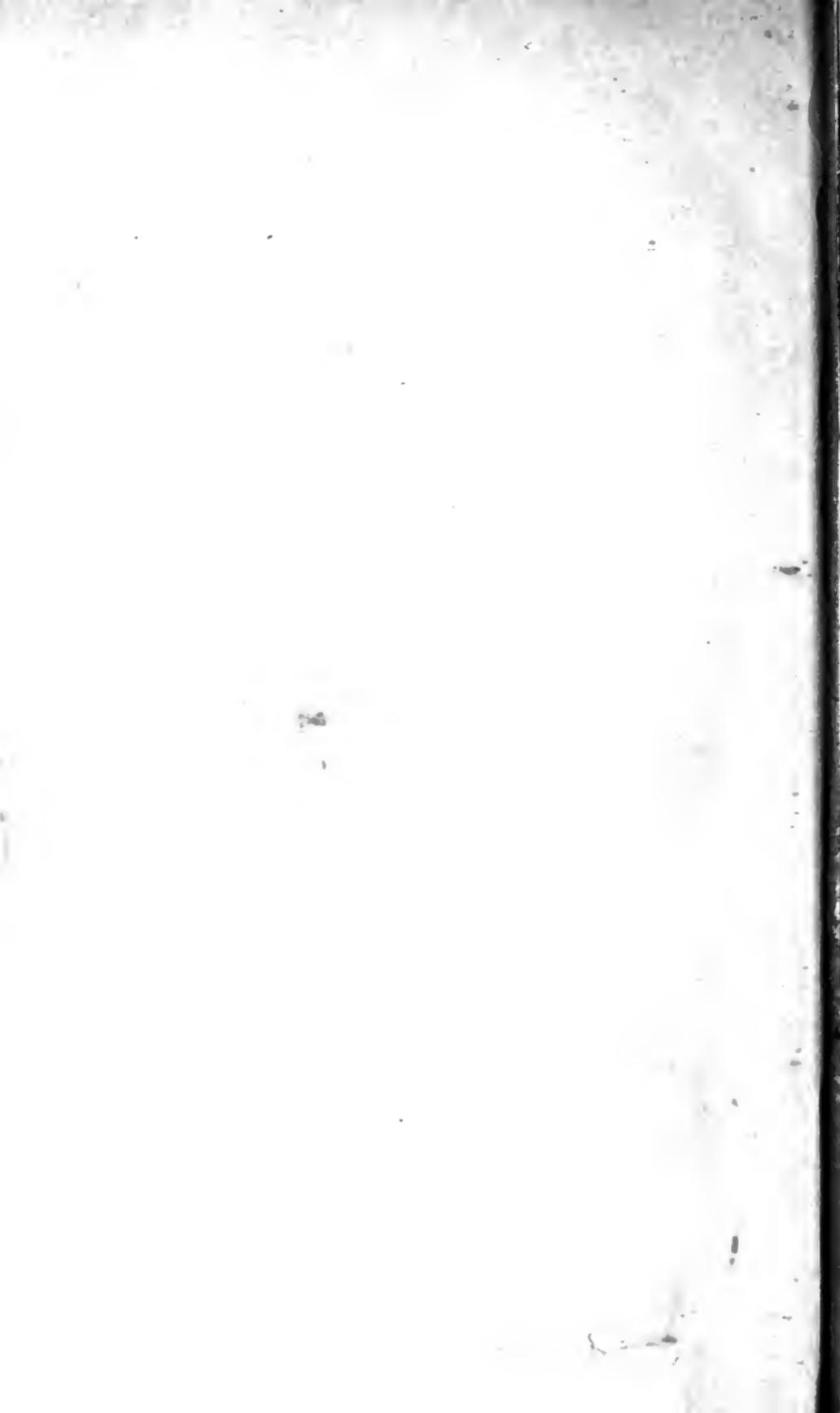
	Pages.
XVI. Réponse. L'inégalité justifiée par le dogme d'une autre vie en est la preuve.	246
XVII. Inconvénients d'un autre ordre de choses.	248
XVIII. Troisième classe. Objection. Mal moral que l'homme commet.	252
XIX. Réponse. Convenance du don de la liberté, capable du mal comme du bien.	256
XX. La liberté de l'homme n'est pas en opposition avec la sainteté de Dieu.	260
XXI. Ni avec sa bonté.	261
XXII. Dieu ne veut pas le péché, il le souffre.	263
XXIII. Réponse à la difficulté de la prescience de l'abus de la liberté.	265
XXIV. Réponse à diverses comparaisons.	267
XXV. Réponse au principe qu'un don n'est un bienfait que lorsqu'on espère qu'il sera utile.	270
XXVI. Le don de la liberté n'est pas en opposition avec la justice de Dieu.	<i>ibid.</i>

FIN DE LA TABLE.









BT 101 .L355 1844 SMC

La Lucerne, Cesar-Guillaume

Dissertation sur l'existence  
et les attributs de Dieu

47231147



